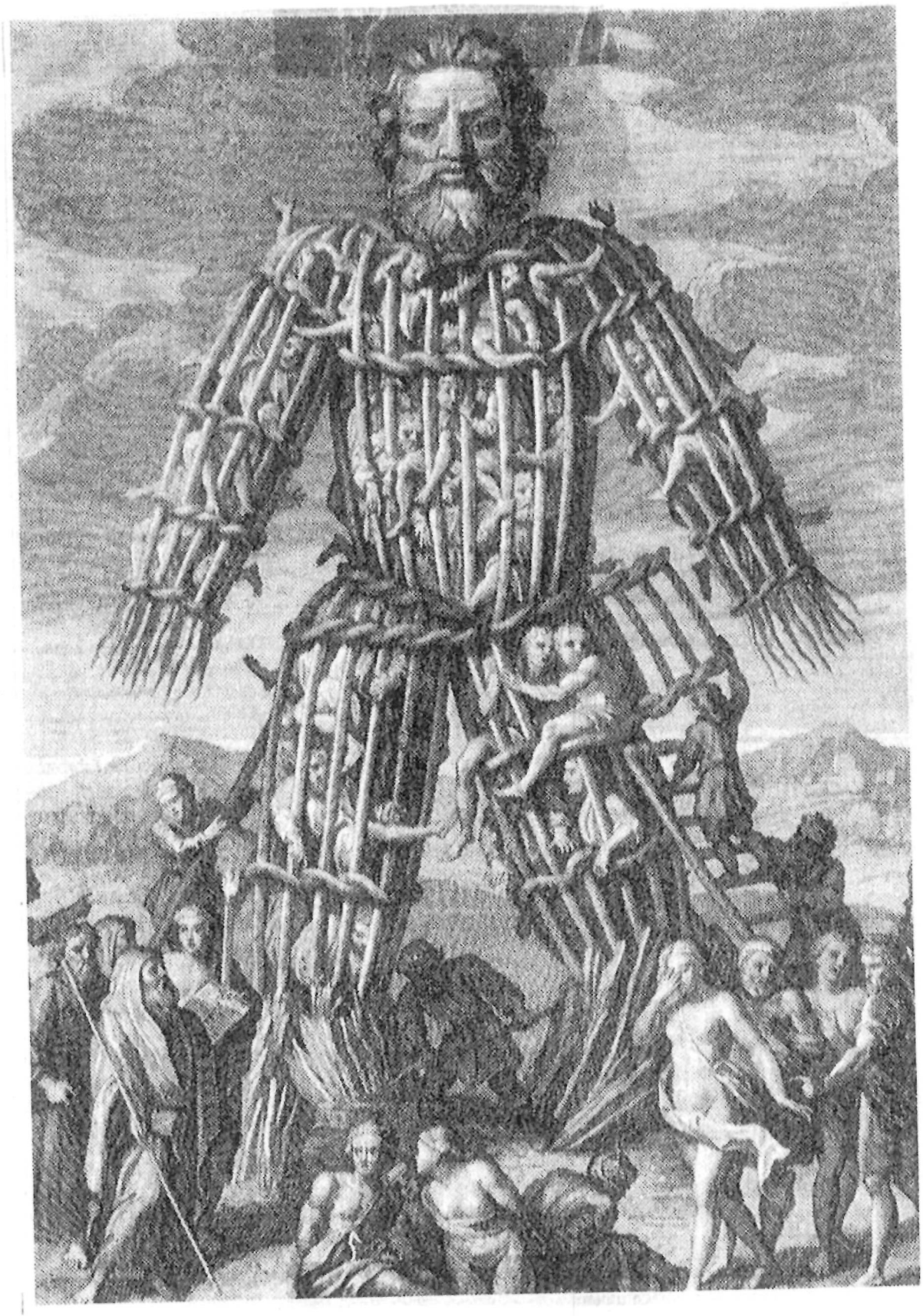


– Reader –

Kapital und Souveränität

Einführung in die materialistische Staatskritik

Die Ideologie sagt: Die Wirtschaft ist unser Schicksal. Sie sagt aber auch: Die Politik ist das Reich unserer Freiheit. Beides ist falsch, gibt sich aber gegenseitig den Wahrheitsbeweis und legitimiert sich so. Ideologie jedoch ist kein „Diskurs", wie die Postmoderne zu wissen beliebt, sie ist das Spiegelspiel aus Markt und Despotie der Fabrik einerseits, „one woman, one vote", und staatlichem Gewaltmonopol andrerseits; Spaltungen, die ihre falsche Einheit so suchen wie die des Individuums in Bourgeois und Citoyen. Die Gedankenformen dieses Spiegelspiels sind zwar verkehrt, aber objektiv. Sie sind dinglich, und sie sind gesellschaftlich gültig. Sie kreisen um den gesellschaftlich erzeugten Wahn des freien Willens. Denn die Ideologie der Politik zieht ihre Ratio aus dem Vertrag zwischen Freien und Gleichen als der zentralen Institution der Vergesellschaftung durch den Tausch. Wenn das, was in Deutschland als links auftrumpft, die Auffassung vertritt, es gelte, so Oskar Lafontaine, eine „Politik für alle" zu erkämpfen, d.h. das, was seit den Tagen der Agitation Ferdinand Lassalles für den „Volksstaat" oder auch Lenins Revolution für den „Staat des ganzen Volkes" als Demokratisierung sattsam bekannt ist, dann kommt die Ideologie der Politik an ihr Ende: die Einheit von Bürger und Staat – die Volksgemeinschaft – bekennt sich in der Idee, die Souveränität sei das Instrument der gesellschaftlichen Selbstbestimmung und das System des Befehlens und Gehorchens wäre, nur recht auf Gemeinwohl getrimmt, die Freiheit schon selbst. Die marxsche „Kritik der politischen Ökonomie" dagegen tritt auf als *Kritik* der *politischen* Ökonomie, die von Anfang an die Einheit von Ökonomie und Politik, von Basis und Überbau, von Kapital und Souveränität darstellt. Alle Kategorien dieser Kritik sind ökonomisch und politisch zugleich. Insofern sie aus der vermittelten Identität von Ausbeutung und Herrschaft entspringen, gilt die Souveränität als nur eine, wenn auch die gegenwärtige Form der Knechtschaft. Als Kritik, die dem kategorischen Imperativ folgt, die Spaltung der Gattung aufzuheben, zielt sie nicht auf die Aufhebung, sondern auf die Abschaffung des Staates.

Inhalt

0.1 ISF, Die Gewalt des Souveräns aus dem Jour Fixe Herbst/Winter 2011/2012, Freiburg, 2011

0.2 ISF, Der Staat des Grundgesetz, annotierte Fassung des in der Wochenzeitung *Jungle World* N° 21 vom 21. Mai 2009 erschienenen Artikels

1. Art.: Staat, aus: Wolfgang W. Mickel (Hg.), Handlexikon zur Politikwissenschaft (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 237), Bonn 1986, S. 490 - 494
2. Art.: Staatsbewußtsein und Art.: Staatsform, aus: Akademie für Staats- und Rechtswissenschaft der DDR (Hg.), Berlin: Dietz 1974, S. 330 f. und S. 335 f.
3. Karl Marx, Wert, aus: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (MEW 42), Berlin: Dietz-Verlag 1983, S.767 – 768
4. Karl Marx, Der Austauschprozeß, aus: Das Kapital. Bd. 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals (MEW 23), Berlin: Dietz 1973, S. 99 – 108
5. Eugen Paschukanis, Ware und Subjekt, aus: Ders., Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe (1929), Freiburg: Ca ira 2003, S. 109 – 133
6. Initiative Sozialistisches Forum, Abschaffung des Staates. Zum Verhältnis von anarchistischer und marxistischer Staatskritik, aus: Dies., Das Ende des Sozialismus, die Zukunft der Revolution. Analysen und Polemiken, Freiburg: ca ira 1990, S. 87 – 104
7. Joachim Bruhn, Das Menschenrecht des Bürgers, aus: Ders., Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation, Freiburg: ca ira 1994, S. 121 – 132
8. Maximilien Rubel, Marx als Theoretiker des Aanarchismus, aus: Die Aktion. Zeitschrift für Politik, Literatur, Kunst (Heft 152/154), Hamburg: Nautilus 1996, S. 64 – 97
9. Johannes Agnoli, Marx, der Staat, die Anarchie (1984), aus: Ders., 1968 und die Folgen, Freiburg: Ca ira 1998, S. 211 – 221
10. Carl Schmitt, Auszug aus „Der Begriff des Politischen" (1932), Berlin: Duncker und Humblot 1979, S. 20 – 37
11. Adolf Hitler, „Staatsbürger und Staatsangehöriger", Auszug aus: Ders., Mein Kampf, München 1936, S. 488 – 491

Initiative Sozialistisches Forum

Die Gewalt des Souveräns

Einladung zum Jour fixe im Herbst/Winter 2011/2012

Das kommentierte Programm unter: www.isf-freiburg.org

Dumm gelaufen: die kapitalisierte Gesellschaft, deren Ideologen sie als die „Gesellschaft der Individuen" lobpreisen, offenbart sich als autoritätshörige Gemeinschaft der Subjekte. Denn nicht die Individuen sind, so, wie sie gehen und stehen, das Maß oder gar die Urheber ihrer Vergesellschaftung,; sie sind dies nur als Subjekte, als Rechtspersonen, d.h. nur im Resultat ihrer repressiven Vergleichung durchs Kapitalverhältnis und seinen politischen Souverän, nur, indem sie ihre Bedürfnisse wie ihr Interesse an Selbsterhaltung in einem halsbrecherischen Akt, der sie zugleich um die Chance der Vernunft bringt, in die Wertform übersetzen, sich als Warenhüter verhalten und sich in die allgemeine Konkurrenz stürzen. Wer diesen Schaden hat, braucht um den Spott nicht verlegen zu sein – angefangen bei den Nationalökonomen, die diesem Zustand die Regie einer „unsichtbaren Hand" andichten bis hin zum letzten, natürlich: gemeinnützigen ökoesoterischen Solarkapitalisten, der mit dem Slogan wirbt: „Geld regiert die Welt. Es kommt drauf an, was man draus macht!" erhebt sich ein unheimlich schadenfrohes Gelächter.

Keiner weiß, wie ihm geschieht, und doch sind alle um so fleißiger dabei: Diese Subjekte verstehen zwar nicht, wie es möglich ist, die so sinnlich verschiedenen Dinge des Lebens in die totalitäre Form des Geldes zu übersetzen, aber sie tun es jeden Tag mit der unermüdlichen Leidenschaft scharfsinniger Rindviecher. Und indem sie es tun, versetzt sich die Menschheit in einen, zoologisch betrachtet, ganz neuen Zustand: in die Gattung der Warenhüter. Dieses tätige Absehen vom Individuum, diese reale Abstraktion, transformiert die Einzelnen zu fungiblen Exemplaren der kapitalisierten Gattung. Darin erschaffen sie zugleich den Wert als das Transzendentalsubjekt des Kapitals und setzen ein übersinnliches Prinzip, das so unbarmherzig auftrumpft wie noch kein Gott. Man muß ihn glauben und bekennen, sonst glaubt man dran. Der Wert bewegt sich im Jenseits von Vernunft, aber indem er sich dort aufspreizt, bringt er das Denken auf nichts als Verstand herunter. Als Subjekte sind die Individuen unheimlich schlau und regelrecht gerissen, aber daß die sinnlich so verschiedenen und unvergleichlichen Dinge des Lebens einen Wert haben und haben müssen, das ist ihnen so evident wie dem Gläubigen die magische Kraft der Reliquie. Der Wert erscheint als Natur, aber diese seine Erscheinung ist Resultat eines gesellschaftlich inszenierten Spektakels, das seine Entstehung gleichsam verschluckt hat. Zwar: Der Wert entsteht erst in der Produktion für den Tausch. Aber: Der Tausch setzt die Dinge als Werte identisch. So wird, sagt Marx, jedes Arbeitsprodukt in eine „gesellschaftliche Hieroglyphe" verwandelt, und den Menschen reflektieren sich „die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge". Der Gebrauchswert kommt zum Preis, die Ware zum Geld wie die Jungfrau zum Kinde. Und der Verstand, der dies zu rationalisieren strebt, steht wie der Volkswirt auf dem Katheder und die Kuh vorm neuen Tor.

Die Stabilität der Währung wird durch den Souverän garantiert. Adolf Hitler (Wolfsschanze) konstatierte, dass es im XX lag. Heute in der Gewissheit das es nochmals (nicht ein Lust) Lust zum totalen Krieg kommen könnte.

Der Zwang zur (Selbst-)Verwertung, den die Diktatur des Kapitals an die Subjekte abkommandiert, wird durch die Verdinglichung der Abstraktion im Geld besiegelt. Das Geld erhebt sich zum „realen Gemeinwesen", so Marx. Darin verliert Herrschaft ihren persönlichen Charakter, sie wird abstrakt und verdinglicht sich sogleich. Das Verhältnis der Ausbeuter zu den Ausgebeuteten, der Herrschenden zu den Beherrschten objektiviert sich im Geld, im scheinbar neutralen Dritten der allseitigen Vermittlung. So faßt sich die kapitalisierte Gesellschaft durch ein Drittes, den Wert, hindurch zusammen und synthetisiert sich zum Ganzen, das das Falsche ist. Seine durchschlagende Wirklichkeit gewinnt es im stummen Zwang der Verhältnisse, darin, daß die Vermittlung zum Ding wird, die gesellschaftliche Synthesis zur Sache, woraus eine paradoxale Einheit erwächst, die im Geld materialisiert und im Kapital zum autistischen Subjekt wird.

Weil die Gleichheit der Konkurrenten, die durch den Staat des Kapitals, durch den politischen Souverän garantiert wird, aus der Wesensgleichheit der Dinge als Waren resultiert, kann ihre Freiheit nur die des Vertrages sein. Ihr freier Wille, den das Bürgerliche Gesetzbuch als Geschäftsfähigkeit anerkennt, liegt im Jenseits der Individuen, d.h. im Subjekt. Das Gesetz

setzt sie als lebendige Agenturen des Kapitals, durch die hindurch der Wert sich verwertet. So ist der freie Wille, das Zentrum der Menschenrechte, unmittelbar zugleich der Zwang zur Akkumulation, die fugenlose Einheit aus Spontaneität und System. Die Subjektivität der Bürger, die sich als so wehleidiges wie impertinentes Selbstbewußtsein der Ware konstituiert, macht Karriere als organisierter Selbstbetrug über die eigene Fungibilität. Mit gutem Grund sprach Marx daher von den „ökonomischen Charaktermasken der Personen", die selbst wiederum „nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind." Kein Wunder weiterhin, daß die ökonomische Charaktermaske ohne ideologische Denkmaske nicht haushalten kann, daß sie nicht denken kann, ohne es zwanghaft zu tun, d.h. in den Formen der Logik.

Unter der Form des Subjekts sind die Individuen zwar weder die Urheber noch das Maß ihrer Vergesellschaftung, gleichwohl bürgen sie dafür mit ihrem Leben. Wie ihr Körper als die Ware Arbeitskraft in das Kapitalverhältnis integriert wird, so implantiert sich dieses vermittels des objektiven Geistes der Ideologie in den Körper, der als Arbeitskraftbehälter durchkapitalisiert wird. Daraus folgt, daß die Klassengesellschaft als das genaue Gegenteil ihrer selbst erscheint, daß die Klasse der „Eigentümer bloßer Arbeitskraft" (Marx) aus Eigentumsbestien besteht wie alle anderen auch; ein trauriger Sachverhalt, den die Sozialisten aller Fraktionen mit Bedacht übersehen. Denn es ist nicht die Arbeitskraft, die das Kapital konstituiert, sondern es ist das Kapital, das an den Individuen jene Realabstraktion vornimmt, die sie als juristische Subjekte, als vertragsfähige Personen und Privateigentümer ihrer Arbeitskraft gesellschaftspraktisch setzt. Das Klasseninteresse des variablen Kapitals, der organisierten Arbeitskraftbehälter, hat die Form des Rechts- und Marktsubjekts, das den Preis der Ware Arbeitskraft militant gegen „Wirtschaftsflüchtlinge" und „Schmarotzer" zu schützen strebt. Seine integrale „Sittlichkeit" besteht daher im Kult von Arbeit und Nation.

Nur darin bestünde die Subversion der falschen Gesellschaft, die allseits geteilte Lüge, die der politische Souverän zwecks Zugangskontrolle zur nationalen Arbeitskraft erfindet, zu denunzieren, d.h. ihr „natürliches" Kriterium zu hintertreiben, die sog. „nationale Identität" zuerst, die Kapitalproduktivität und Staatsloyalität nicht zu vergessen, schließlich die objektive Schranke selbst, die Gewalt des Staates, wie sie sich als Grenzschutz darstellt. Mehr als 1600 Menschen starben schon dieses Jahr bei dem Wagnis, in die Europäische Union vorzudringen, um sich dort der Akkumulation dienstbar zu machen. Und wer die Grenze bezwang, wird ausgespäht, drangsaliert und zwangskaserniert oder hofft im Elend, verlassen von jedweder Solidarität, auf die Legalisierung seiner Existenz. Doch keine „Friedensflottille" sticht in See, um Flüchtlinge zu retten und Frontex auszumanövrieren; die Fluchthilfe wird verweigert. Denn diejenige Fraktion der deutschen Sozialdemokratie, deren Internationalismus von Genosken wie Norman Paech oder Annette Groth verwaltet wird, hat etwas Besseres oder vielmehr etwas ganz Anderes zu tun, denn sie mag nur eine einzige Grenze kennen, die „künstlich" und illegitim ist: die Grenze Israels.

Im Haß auf Israel findet der Staatlichkeitswahn zu sich selbst, und hier bekennt sich der Fetischismus der kapitalen Souveränität als das Über-Ich der Subjekte, indem der jüdische Staat, was der Zwangslogik des Denkens nicht aufgeht, als das vermittlungslose Anti schlechthin an den Pranger stellt, als, wie schon die Nazis zu diagnostizieren beliebten, „Staat über allen Staaten" und daher Unstaat, der das Völkerrecht konsequent mit Füßen tritt. Israel hat der unvermittelte Gegensatz zu allem zu sein, was dem Staatsbürger heilig ist. Der Antizionismus – der doch tatsächlich nichts anderes ist als die geopolitische Reproduktion des Antisemitismus – phantasiert daher zwanghaft vom „Staat des ganzen Volkes" und suhlt sich im Traum von der guten Herrschaft, zu der die Juden konstitutionell unfähig sein sollen. Die Schönheit und der unwiderstehliche Charme des Souveräns soll an der Häßlichkeit Israels so recht evident werden. Israel hat daher, so hört man aus der Linkspartei, ein „kolonialer Fremdkörper" zu sein, der in den Mutterboden der Autochthonen „eingepflanzt worden" sei und sich weigere, „sich irgendwie zu integrieren" (so, nur zum Beispiel, Norman Paech); gerade so, als wäre nicht jeder Staat ein Kunstprodukt des Gewaltmonopols über Leben und Tod, gerade so, als sei nicht jede Grenze ein gewalttätiger Verrat an der Menschheit.

So vollendet sich im Antizionismus jene böse Dialektik der kapitalisierten Gesellschaft selbst, die es macht, das jeder Einzelne glasklar weiß, was er im Interesse seiner Selbsterhaltung zu tun hat, während das Ganze in Gestalt der Volkswirtschaft das „größtmögliche Unglück der größtmöglichen Zahl" (Marx) darstellt und die Krise sodann diesen Okkultismus der Vergesellschaftung auf die Palme bringt. Die ihrer selbst ohnmächtige Gesellschaft befällt ein unbedingter Wille zur restlosen Transparenz; es ist der Röntgenblick von Spökenkiekern, der unbedingte Wille zum wissenschaftlichen Lottosystem. Antisemitismus ist die Eintrittskarte. Das Mindeste, was er als Wahnertrag bringt, ist die okkulte Aufklärung des Geldrätsels; das

Letzte, das er zu bieten hat, ist die zum Mord eskalierende selbstbewußte Panik der Warenhüter vor ihrer eigenen Überflüssigkeit.

Denn das Kapital als das Prinzip der Vergesellschaftung präsentiert sich in der Gestalt des Geldes, und dessen Funktion, die allgemeine Ware zu sein und gegenüber allen Waren die Form totaler Unmittelbarkeit wie Allgemeinheit herauszukehren, reflektiert sich im Bewußtsein der Warenhüter notwendig falsch, daher als das Natürlichste der Welt. Ihr Bewußtsein ist die gewollte Verständlichmachung des gesellschaftlich Unbewußten, denn im Geld wird praktisch, was undenkbar ist; im Geld wird konkret, was über den Verstand geht; im Geld wird dinglich, was das gesellschaftliche Verhältnis ist; im Geld inkarniert der gesamte soziale Nexus. Die ideologische Selbstverständigung über das Unbegreifbare macht das Unbehagen allerdings nicht verschwinden, sondern potenziert es noch. So fragil ist diese zweite Natur, daß sie ohne den Kampf gegen eine Un- und Anti-Natur nicht zu sich selbst finden kann. Das ist die Stunde der Keynesianer und anderer Apostel der Geldreform, die wollen, daß., wie es einmal der Nationalökonom Beckenbauer glücklich formulierte, ihr Geld genauso hart arbeiten muß wie sie selber. Das Geld, und das Kapital erst recht, soll, seiner Natur gemäß, schaffen, nicht raffen

In dieser Bewegung, die tatsächlich eine Spaltung und Verschiebung ist, wehrt das Subjekt das Kapital ab und bestätigt es zugleich. Denn die Spaltung am Kapital setzt einen Idealtypus von Produktivität so, wie die Spaltung am Souverän zur Erfindung Israels als des Anti-Staates schlechthin führt und damit das Bild der guten und gerechten Herrschaft um so strahlender leuchten läßt. Die deutsche Ideologie war bei derlei Produkten immer schon Marktführer; ihren Ökonomen etwa galt der Privateigentümer als „schöpferische Persönlichkeit", Staat und Nation als „Werkgemeinschaft" oder gleich als „Gemeinschaft aller wertvollen und werteschaffenden Volksgenossen", als„Gemeinschaft der Tat". Ist dies auch schizophren, so ist es doch logisch: Das Kapital in einem zu verachten und es anzubeten, eben diese Spaltung reflektiert einen Gesellschaftszustand, der einerseits den Individuen das Recht auf Leben und Selbsterhaltung nur unter der Form des Rechts- und Marktsubjekts zugesteht, der sie andrerseits und in genauer Konsequenz dessen mit der Pleite ihrer Selbstverwertung bedroht und sie zur Überflüssigkeit verurteilt. Auf dieser schiefen Bahn führt die Flucht vor diesem Unglück immer weiter in es hinein, und das Kapitalverhältnis wird nun aufgespalten: in eine authentische Sphäre der Produktion (die sog. „Realwirtschaft"), in der nichts anderes als Blut, Schweiß und Tränen die Akkumulation gelingen lassen, und in eine parasitäre Sphäre der Spekulation, in der die Wertschöpfungsgemeinschaft des Volkes um „gutes Geld für gute Arbeit" betrogen wird. (Es verwundert dann nicht, daß der Wutbürger und Freund schöner Kopfbahnhöfe nach der Melodie von „Freude, schöner Götterfunke" auf den Refrain verfällt: „Wir sind das Volk! Wir sind das Geld!") Weil das Kapital den Warenhütern in seiner Totalität rätselhaft ist, werden sie, sobald sie es, damit es greifbar und praktikabel werde, konkretisieren und also spalten, zu Propagandisten einer durch die Natur authentifizierten (Re-)Produktion, die sich von allem, was nicht identisch ist, zu befreien sehnt: von Untermenschen, die mangelnder Produktivität verdächtigt sind, von Übermenschen, von den Juden, die schon immer der Verschwörung gegen angestammte Herrschaft beschuldigt wurden und deren vorgeblicher „Kosmopolitismus" als die typische „Wurzellosigkeit" der „Heuschrecken" denunziert wird.

Geld regiert die Welt? Denkste

Wir bedanken uns bei Danyal vom Blog Cosmoproletarian Solidarity dafür, seinen Essay „Staat heißt Gewalt" für dieses Flugblatt kürzen und überarbeiten zu dürfen, siehe dort unter: http://cosmoproletarian-solidarity.blogspot.com/

Initiative Sozialistisches Forum

Der Staat des Grundgesetzes

Annotierte Fassung des in *Jungle World* N°21 vom 21. Mai 2009 erschienenen Artikels

> Wem an der menschlichen Einrichtung der Welt liegt, der kann auf keine Appellationsinstanz blicken: weder auf bestehende noch auf zukünftige Macht. Was 'man' mit der Macht anfangen soll, wenn man sie einmal hat, ... verliert im Kampf gegen sie an Bedeutung. Die Frage setzt den Fortbestand dessen voraus, was verschwinden soll: die Verfügungsgewalt über fremde Arbeit.
>
> *Max Horkheimer* (1940)[1]

Wer A sagt, muß auch B sagen: das verlangt die Diktatur der Logik. Man kann aber aus einer falschen, nachgerade verlogenen Prämisse nimmer eine wahrhafte Konsequenz folgern. Schon gar nicht im zwanghaften Denken der zum System verschweißten deutschen Ideologie, die sich der Emanzipation der Deutschen zu Menschen strikt verweigert.[2] Denn allerdings verhält es sich so: Wer einmal A gesagt hat, der muß nicht auf B schließen. Er könnte erkennen, daß bereits A falsch war und sodann sich dem Konsequenzzwang verweigern, d.h. die Prämissen des Wahns der nationalen Kollektivität selbst bestreiten. Daß jedoch schon der Anfang ihres famosen, von den Alliierten mühsam von Hitler gesäuberten Staatswesens falsch war, ist den Landsleuten die Ermächtigung für alles weitere. Das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, beschlossen am 23. Mai 1949, beginnt denn auch – bevor dann all die Artikel von wegen „Die Würde des Menschen ist unantastbar" (Art. 1 (1))[3] oder gar Art. 3 (1) folgen: „Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich", die den Deutschen mittlerweile heilig sein sollen – mit dieser Präambel: „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen, von dem Willen beseelt, seine nationale und staatliche Einheit zu wahren und ... dem Frieden der Welt zu dienen, hat das Deutsche Volk ... dieses Grundgesetz ... beschlossen. Es hat auch für jene Deutschen gehandelt, denen mitzuwirken versagt war."[4] Was aus dem „Volk" folgt, ist Ableitung und steht unterm Vorbehalt dieser Setzung.

Der objektive Zynismus dieses neuerlichen Anlaufs deutscher Staatlichkeit, gar: dieser „Neuerfindung der Deutschen" (wie der *Spiegel* schreibt)[5], liegt darin, daß er ganz naiv und selbstbewußt den Massenmord an den Juden zur legitimen Basis und Voraussetzung der freiheitlichsten, demokratischsten aller Grundordnungen erklärt. Denn unter die Deutschen, denen die Mitwirkung leider „versagt" blieb, rechnen allein die Schwestern und Brüder in Ostelbien, keineswegs die deutschen Juden, die in den Tod deportiert wurden. Die Deutschen, von denen das Grundgesetz spricht, das deutsche Volk also, das „kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt" die fdGO beschließt, ist, wie die Präambel sagt, von vorneherein das Volk der Nürnberger Gesetze und der Wannsee-Konferenz, ein Volk, das noch nicht einmal im Apriori seiner postnazistischen Konstitution den geringsten Anflug von Klage, Trauer, gar Schuld äußert. Die Toten haben tot zu sein; von Juden läßt man sich nicht ins staatslüsterne Aufbauwerk pfuschen; allseits herrscht, nicht nur in der Verfassung, so Adorno, ein „leeres und kaltes Vergessen"[6], das eine vorsätzliche Selbstermächtigung darstellt: die zur abermaligen totalen Weltbefrie-

---

[1] Max Horkheimer, Autoritärer Staat (1940), in. Ders., *Autoritärer Staat,* Amsterdam 1967, S. 72.

[2] „Die Emanzipation des Deutschen ist die Emanzipation des Menschen", diagnostizierte Marx 1844, weil sich in ihnen die ganze Misere der Weltgeschichte resümiert und in vollendeter Verblendung zum Selbstbewußtsein kondensiert (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: *MEW* 1, S. 391).

[3] *Der Spiegel,* der dies als das „deutsche Wunder" bestaunt, merkt an: „Artikel 1 Absatz 1 des Grundgesetzes .... ist es, der die deutsche Verfassung so besonders macht in der Welt" (*Der Spiegel – Geschichte* N° 2/2009, S. 40 und 38). – Der Artikel meint jedoch (und darauf hat Johannes Agnoli immer wieder hingewiesen): Die Würde des Staates ist unantastbar – vgl. Johannes Agnoli, Der Rechtsstaat. Spätkapitalismus und deutsche Erfahrung, in: Ders., *Der Staat des Kapitals,* Freiburg 1995, S. 155f.

[4] Tatsächlich: „das Deutsche Volk" – soviel zum Thema „Deutsch fühlen, aber nicht können" (Karl Kraus).

[5] *Der Spiegel,* ebd., S. 38.

[6] Theodor W. Adorno, Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, in. Ders., *Eingriffe. Neun kritische Modelle,* Frankfurt a.M. 1963, S. 139.

dung.[7] Das Grundgesetz weiß, daß es den Massenmord zu seiner historischen wie logischen Voraussetzung hat, und es freut sich darüber, indem es seinen Ursprung beschweigt: Auschwitz ist die Gründungsurkunde, Hitler der Stifter der nun zwangsparlamentarisierten Volksgemeinschaft. In jedem Artikel des Machwerks zeigt es sich, daß, wie Adorno erkannte, „die Volksgemeinschaft der Unfreien und Ungleichen ... als Lüge zugleich auch die Erfüllung eines alten, freilich von alters her bösen Bürgertraums“[8] war. So ist das Grundgesetz zugleich die genaue Methode jener Sorte Selbstkritik, zu der Deutsche allein fähig sind, zur Manöverkritik unter Kumpeln, d.h. Inbegriff der sog. „konstruktiven Kritik“, einer „Kritik“, die darauf abzielt, das nächste Mal nicht sich erwischen zu lassen.

Schon Artikel 1 (1) spricht mit böser Absicht von der „Würde *des* Menschen“, nicht: *der* Menschen. Gemeint sind keineswegs die Leute, wie sie gehen und stehen, nicht die empirischen Individuen, sondern die Körper in ihrer Bedürftigkeit, Produktivität und Leidenschaft nur insofern, als sie zum „stofflichen Träger“ (Marx)[9] der juristischen Funktion des Subjekts taugen. *Der* Mensch an und für sich existiert nicht, niemand hat ihn je zu Gesicht bekommen; er ist die Abstraktion, die den konkreten Individuen als „juristische Fiktion“ (Marx)[10] unterschoben wird und nach deren Maßgaben sie sich zu bewähren haben, wollen sie gesellschaftlich gültig sein, d.h. das Recht genießen, am Leben zu sein, zu atmen, zu essen. Der Mensch als konkreter Einzelner ist, darüber belehrt jedes juristische Handbuch, nur das „Zuordnungssubjekt der Grundrechte“[11], ergo das Objekt einer Zumutung, der er um den Preis seines Lebens gerecht zu werden hat. Das Subjekt ist die Wertform des Individuums, die Charaktermaske, die es sich nicht nur vorhängen, sondern verinnerlichen muß, will es im Gleich um Gleich des Warentausches bestehen, in dem die Akkumulation des Kapitals mit Notwendigkeit erscheint. Daher hebt sich jede der vollmundigen Phrasen in ihren Ausführungsbestimmungen nicht nur selbst auf, sondern verkehrt sich in ihr gerades Gegenteil.[12] Jede Berechtigung ist unmittelbar zugleich eine Verpflichtung. Das Wahlrecht – dargestellt in der Ideologie der Volkssouveränität, die glauben macht, „daß die Willensbildung vom Volk zum Staat führt“ (*Spiegel*)[13] – , erscheint sogleich als Wehrpflicht, als Konfiskation des Körpers durch den Staat. So lautet die Wahrheit von Artikel 1 (1) vielmehr: Die *Würde des Staates* ist unantastbar, die des Souveräns erst recht. Das Grundgesetz, weit davon entfernt, das Gute, Wahre und Schöne zum Auftrag recht verstandener Staatlichkeit zu erklären, gibt den „Fahrplan der staatlichen Maschine“ (Carl Schmitt)[14], d.h. „die allgemeinen Geschäftsbedingungen eines Monopolunternehmens“ (Jürgen Seifert).[15]

So zeigt Artikel 3 (3): „Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich“ seinen Pferdefuß, wenn der Jurist kommentiert: „Die allgemeine Wehrpflicht ist Ausdruck des allgemeinen Gleichheitsgedankens.“[16] Gleichheit kommt den Individuen nicht an sich selbst zu, sondern einzig im Resultat einer repressiven Vergleichung, die sie als Subjekte wollen müssen. Das Maß, nach dem die Individuen zu Subjekten befördert werden, ist nicht das ihre. Art. 2 (2) pro-

---

[7] Da klingt die Schlagzeile der *Financial Times Deutschland* vom 1. April (sic!) 2009 wie bestellt: „Deutschland soll die Welt retten.“

[8] Adorno, a.a.O., S. 134.

[9] Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1 (MEW 23), S. 50. – Eugen Paschukanis hat 1929 gezeigt, daß alle ökonomiekritischen Bestimmungen dies nur sein können, indem sie unmittelbar zugleich politikkritische sind (*Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe*, Freiburg 2003).

[10] *Ebd.*

[11] So, nur zum Beispiel, Georg Scholz, *Grundgesetz I. Grundlagen: Die Grundrechte*, München ^{5}1985, S. 52. – Dies Büchlein ist ein sog. Repetitorium, ein Kanon, den sich Jura-Studenten vor dem Examen einbimsen, damit sie später als die Jesuiten der kapitalen Herrschaft wie die Schlafwandler funktionieren, d.h. das Konkrete subsumieren können. „Der Staat ist für den Menschen da“, lautet denn auch der Kommentar zu Art I 1 GG (ebd., S. 26).

[12] „Jeder Paragraph der Konstitution enthält ... seine eigene Antithese, (...) nämlich in der allgemeinen Phrase die Freiheit, in der Randglosse die Aufhebung der Freiheit“ (Karl Marx, Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte (1852), in : *MEW* Bd. 8, S. 127). – Zum Schicksal von Art. 16 (2) GG: „Politisch Verfolgte genießen Asylrecht“ vgl. dementsprechend Initiative Sozialistisches Forum, Artikel 16 (2), in: Dies., *Flugschriften. Gegen Deutschland und andere Scheußlichkeiten*, Freiburg 2001, S. 38ff.

[13] A.a.O., S. 44.

[14] Carl Schmitt (alias „Präsident Dr. Haustein, Bielefeld“), Gegenwartsfragen der Verfassung, in: *Der Eisenbahner*, 2. Jg. 1949, H. 3.

[15] Jürgen Seifert, *Grundgesetz und Restauration. Verfassungsgeschichtliche Analyse und synoptische Darstellung des Grundgesetzes vom 23. Mai 1949 mit sämtlichen Änderungen*, Darmstadt/Neuwied 1974, S. 11.

[16] Scholz, a.a.O., S. 141.

klamiert sodann: „Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit." Daß das vom Staat generös gewährte Leben die Pflicht zum Opfer impliziert, erfährt man erst aus dem V. Abschnitt des Strafgesetzbuches, das unter der Überschrift „Straftaten gegen die Landesverteidigung" ausführt: „Wer sich oder einen anderen mit dessen Einwilligung durch Verstümmelung oder auf andere Weise zur Erfüllung der Wehrpflicht untauglich macht oder machen läßt, wird mit Freiheitsstrafen von drei Monaten bis zu fünf Jahren bestraft" (§ 109 StGB)[17], denn, das immerhin weiß der Jurist, wenn er auch sonst nichts weiß: „Es besteht kein Verfügungsrecht des Einzelnen über das eigene Leben."[18] Das Menschenrecht ist das Recht des Souveräns gegen den Einzelnen, d.h. „das Recht des Staates, vom Bürger den Lebenseinsatz und die Tötung ... zu fordern."[19] Die Selbstverstümmelung des Soldaten ist Sachbeschädigung an fremdem Eigentum, am Privateigentum des Staates; sein Leib ist dem Einzelnen nur unterm totalen Vorbehalt seiner so kapitalproduktiven wie staatsloyalen Nutzung zeitweilig überlassen, das Recht jene gewaltbewehrte Institution, die mit Argusaugen darüber wacht. (Das römische Recht faßte entsprechend die Flucht eines Sklaven unter dem Tatbestand des „Diebstahls an sich selbst"[20] – man mag daraus ersehen, wie es um Begriff und Sache des historischen Fortschritts bestellt ist, der sich vielmehr als „Formwandel der Knechtschaft" (Marx)[21] erweist.). Das Subjekt hat darein sich zu schicken, „den der Ware mangelnden Sinn für das Konkrete durch seine eigenen fünf und mehr Sinne (zu ergänzen)"[22], darein, sich selbst als stofflich-fleischliche Basis der Vergesellschaftung durchs Kapitalverhältnis zu beweisen, will es sich auch nur als Körper erhalten. In der juristischen Form ist das Individuum gesellschaftlich gültig nur, wenn es der Generalklausel genügt, sich als „subjektivierter Tauschwert", als „Menschenware" zu bewähren (Marx).[23] So offenbart die Gesellschaft der freien und gleichen Subjekte im souveränen Gewaltmonopol auf Leben und Tod, im Recht der „letzten Instanz", die Negativität und also die Unwahrheit der Vergleichung.

Daß, wie Art. 14 (2) besagt, „Eigentum verpflichtet", daß also „sein Gebrauch zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen soll", ist, als vorgeblicher „Sozialisierungsparagraph" in der Konsequenz gar des Art. 15, keine Anweisung oder gar politische Legitimation für die staats- und klassenlose Gesellschaft, sondern vielmehr die Reflektion des Warencharakters des Individuums hinsichtlich seiner Arbeitskraft in ihm selbst.[24] Denn daß die Einzelnen zu sich selbst in ein Verhältnis des (Privat-)Eigentums treten, daß sie darob zu Selbstverwertungs- und Funktionsmonaden werden, ist der Grund, weswegen die Abstraktion des Art. 1 (1) von wegen der „Würde *des* Menschen" keine einfache Abstraktion ist und d.h.: kein Absehen von etwas, sondern ein Produktionsverhältnis: die Herstellung des Souveräns als des allgemeinen Menschen, eine Realabstraktion daher, die den Deutschen einmal und wirklich in der Gestalt Hitlers erschienen ist – als die Personifikation ihrer bedingungslosen politischen Einheit.

Und so geht es weiter und so fort im Grundgesetz, so energisch, daß man den regelmäßigen Umschlag des (Wahl-)Rechts in die (Wehr-)Pflicht, der Berechtigung in die Verpflichtung, für einen glatten, logischen Widerspruch halten könnte, der nach der Seite des Rechts auflösbar sei. Der Widerspruch jedoch zwischen den egoistischen Einzelnen, den Bourgeois, und der altruistischen, im Staat versammelten Masse der Citoyens ist keiner, sondern bloß Antinomie, d.h. immer schon versöhnt: in der Kaserne, in der Gestalt des Soldaten als eines zwar noch Lebenden, der begrifflich und von Staatswegen aber längst als Toter und Tötender gesetzt ist, als Untoter und als Material des Staatszwecks.[25] Die Linken, die auf dem Widerspruch herumreiten, mögen so tun, als sei der Gegensatz zwischen dem Ideal und seiner allerdings trostlosen Verwirklichung ein Antagonismus, so, als täte sich zwischen Verfassungsauf-

---

[17] Zugleich § 17 Wehrstrafgesetz II. Teil: Militärische Straftaten, 1. Abschnitt: Straftaten gegen die Pflicht zur militärischen Dienstleistung. Die weiteren §§ behandeln „Eigenmächtige Abwesenheit", „Fahnenflucht" sowie „Dienstentziehung durch Täuschung". – Zur Tradition dieses § vgl. die Arbeiten des Militärhistorikers Wolfgang Wette sowie Michael Behrendt, Tätowierung und andere Straftaten, in: *Illoyal. Journal für Antimilitarismus* N° 1(Herbst 1997).

[18] Ebd., S. 133.

[19] Ebd., S. 134.

[20] Vgl. Alfred Söllner, *Einführung in die römische Rechtsgeschichte*, München 1985.

[21] Marx, *Das Kapital*, S.

[22] Ebd., S. 100.

[23] Marx, *Grundrisse*, S. 913, und Ders., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in: MEW-Erg.bd. 1, S. 524.

[24] Einmal ganz abgesehen davon, daß Art 14 das Resümee des nationalsozialistischen Eigentumsgedankens zieht, wie ihn die „Akademie für deutsches Recht" ausgearbeitet hat – vgl. Frédéric Krier, *Sozialismus für Kleinbürger. Pierre-Joseph Proudhon – Wegbereiter des Dritten Reiches*, Köln/Wien 2009.

[25] Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 324 (Zusatz): dem Staat ist es „notwenig, daß das Endliche, Besitz und Leben, als Zufälliges gesetzt werde."

trag und gesellschaftlicher Wirklichkeit ein Abgrund auf, und so, als gelte es, das Ideal in die Realität zu setzen; von einer „verfassungswidrigen Wirklichkeit" (Wolfgang Abendroth)[26] ist gar die Rede. Aber der Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit stellt, eben als Antinomie, keinen Widerspruch dar, sondern ein Produktionsverhältnis, das durch keinen alternativen Gebrauch der Verfassung irgend zu heilen wäre. Der Umschlag ist programmiert, und so bedürfte es nicht erst des Art. 18 Grundgesetz, der die Freiheit unter den rigiden Vorbehalt ihres funktionalen Gebrauchs stellt („Keine Freiheit für die Feinde der Freiheit."), um das in Art. 5 aufgestellte Recht auf freie Meinungsäußerung in eben dem Sinne zu erfüllen, daß es konterkariert wird: Denn die Berechtigung zum Meinen ist nichts anderes als die Pflicht, es damit auch bewenden zu lassen, das Denken um die Fähigkeit zur Wahrheit zu verkürzen und es als Agenten erst des gesunden Menschenverstandes, dann des nicht minder strotzenden Volksempfindens zu rekrutieren: d.h. der Zwang zum Pluralismus des „geistigen Tierreichs" (Hegel).[27]

Das Spiegelspiel der Politik, die oszillierende Antinomie zwischen Recht und Pflicht, hebt sich auf in der Kaserne als der negativen Wahrheit des Staates. Denn, wie die Historiker, d.h. die der Vergangenheit zugewandten Juristen, es der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* aufsagen, liegt „im gewaltsamen Tod für die politische Ordnung ... eine besondere Legitimationsquelle"; daher gilt es, „die Tradition dieses bürgerlichen Totenkultes – wenn man so will: diese Ultima ratio des bürgerlichen Engagements für das eigene Gemeinwesen – zu entdecken und fruchtbar zu machen. Denn nur dort liegen Elemente einer Würdigung des Sterbens für politische Ziele."[28] Wie die Kaserne die negative, so ist die Volksgemeinschaft die positive Wahrheit deutscher Staatlichkeit, und so wundert es nicht, daß immer dann, wenn der Staat sich selbst das Loblied singt, der Jargon der Eigentlichkeit sich andreht, d.h. der Schwur auf Pflicht, Opfer und Tod geleistet wird; ein Jargon, den insbesondere Horst Köhler so meisterhaft beherrscht, daß es, wie in der Trance einer spiritistischen Sitzung, aus ihm herausspricht: „Entgrenzung", „Bindungslosigkeit", „schrankenlose Freiheit" sollen schuld sein an der ökonomischen Misere; es gilt also, „den Wert und die Würde der Arbeit neu zu entdecken", den „Sinn für Geldwertstabilität" zu schärfen usw. usf.[29]

---

[26] Abendroth, a.a.O., S. 15. – Die Definition von „links" ist einfach, denn die Linke ist jene Fraktion der bürgerlichen Gesellschaft, die, man weiß nicht, wieso und warum, aber jedenfalls doch sehr resolut darauf besteht, das Ideal gegen die Wirklichkeit auszuspielen. Hochtrabend kam das etwa bei Wolfgang Abendroth daher: Der „wesentliche Gehalt" des GG sei „die Garantie der Möglichkeit zu legaler Transformation der sozialökonomischen ... Basis in Richtung auf eine sozialistische Gesellschaft, die auch real (und nicht nur juristisch-fiktiv) wirklich allen gleiche Rechte gewährt" (*Das Grundgesetz. Eine Einführung in seine politischen Probleme* (1966), Pfullingen ^{3}1972, S. 12), vulgär und fürs alltägliche ideologische Bedürfnis genügt dann die Linkspartei oder gleich Oskar Lafontaine: „Demokratie gibt es erst dann wieder, wenn die Interessen der Mehrheit tatsächlich zur Geltung kommen und das Volk nicht erleben muß, das auf der einen Seite Hunderte von Milliarden für die ‚Bankster' ausgegeben werden, auf der anderen Seite kein Geld für Hartz IV-Empfänger, für Rentner und für Lohnempfänger da ist. Das ist nicht Demokratie" (Eine Krise der Demokratie und der Sozialordnung, in: *Das Parlament* N° 43 vom 20. Oktober 2008). – Man mag daraus die Wahrheit des Marxschen Diktums schließen, wonach dort, „wo es politische Parteien gibt, selbst die radikalen Politiker ... den Grund des Übels nicht im Wesen des Staates (suchen), sondern in einer bestimmten Staatsform, an deren Stelle sie eine andere Staatsform setzen wollen" (Kritische Randglossen zu dem Artikel eines Preußen (1844), in: *MEW* 1, S. 401), aber auch die Einsicht, daß Ideologie in der spätkapitalistischen Gesellschaft nicht das Dogma ist, das man zu glauben und zu bekennen hat, sondern die Meinung, die endlos diskutiert zu werden hat. Das Recht auf Meinungsfreiheit ist die Pflicht zur Ideologie, zum Gewäsch der „Menschen bei Maischberger" und anderswo. Das Verhältnis der „Linken" zu den „Rechten" ist derart, vermittelt über die „Mitte", das endlose Spiegelspiel der Politik, durch das hindurch die Legitimation des staatlichen Souveräns sich reproduziert, d.h. mehr und mehr verhärtet und den Subjekten zur Evidenz wird. Vgl. im übrigen: Theodor W. Adorno, Meinung, Wahn, Gesellschaft, in: Ders., *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Frankfurt 1963, S. 147 ff.

[27] Wer sein Denken aufs Meinen verkürzt, bricht, so Hegel, mit der Menschheit in sich und löst so das Billet ins „geistige Tierreich" (*Phänomenologie des Geistes*). – Auch das Koalitionsrecht nach Art. 9 steht unter dem Vorbehalt seines funktionalen Gebrauchs zur „Wahrung und Förderung der Arbeits- und Wirtschaftsbedingungen" (Art 9 (3)): Usw., usf.

[28] Manfred Hettling, Wofür? Der Bundesrepublik fehlt ein politischer Totenkult, in: *FAZ* vom 4. März 2006. (Der Autor ist, wie könnte das anders sein, Professor für Neuere und Neueste (das auch noch!) Geschichte in Halle.). – Die Beschwörung von Opfer und Tod dient natürlich dazu, „eine eingeschworene Kampfgemeinschaft" herzustellen, d.h. einen „Kameradenkreis", in dem der Einzelne „funktioniert wie ein Automat"; siehe nur den Artikel „Zusammen dem Schrecken trotzen" über das Fallschirmjägerbataillon 263 in der *FAZ* vom 15. Dezember 2008.

[29] Horst Köhler, Der Markt braucht Regeln und Moral. Die „Berliner Rede" vom 24. März 2009, in: *Frankfurter Allgemeine* vom 25. März 2009. – „Die Feierlichkeit solcher Sätze ... unterscheidet sich von der säkularisierter Beerdigungen einzig durch den Enthusiasmus fürs irrationale Opfer: so mochten Fliegeroffiziere sprechen, wenn sie, von einer frisch verwüsteten Stadt zurückgekehrt, Champagner tranken

Wenn daher Art. 20 GG bestimmt: „Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus", so ist keinesfalls eine Gesellschaft von Individuen gemeint, sondern die Zusammenrottung so kapitalproduktiver wie staatsloyaler Subjekte zur bewaffneten Horde, zum Volk der nichts als Deutschen. Dieser Artikel, auf den Sozial- und andere Demokraten zur Beförderung legitimer Herrschaft gerne sich berufen, drückt aus, wie sehr der Staat des Grundgesetzes nicht allein als legitimer Rechtsnachfolger, sondern überdies legaler Gesellschaftserbe des Dritten Deutschen Reiches aufzutreten befugt ist. Die ‚wehrhafte Demokratie' der fdGO zieht darin die konstitutionelle Bilanz des Zusammenbruchs bürgerlicher Klassenherrschaft nach 1929 wie ihrer negativen Aufhebung in die „klassenlose Klassengesellschaft" (Adorno[30]) der Volksgenossen. Der sie kontinuierende Staat soll nun, als souveräner Treuhänder (und eigentlich: organische Synthese) von Lohnarbeit und Kapital zugleich, die Stabilität der negativen Vergesellschaftung so garantieren als sei sie von Natur, gerade so, als sei die erfolgreiche Akkumulation um ihrer selbst willen die eingeborene Qualität der durch den Nazifaschismus von einer deutschen Bevölkerung zum „Deutschen Volk" (Präambel) aufgezüchteten Rasse. Derart löst sich der antinomische Zirkel, in dem das moderne Bewußtsein oszilliert, die dem *Spiegel* so überaus „heikle Sache: der Staat als Problem und Lösung zugleich."[31] Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus: Die rebellische Frage, wo sie danach hingeht, ist so konterrevolutionär und deutsch wie das Grundgesetz selbst. Wenn, was als links auftrumpft, die Auffassung vertritt, es gelte, so Oskar Lafontaine, eine „Politik für alle" zu erkämpfen, d.h. das, was seit den Tagen der Agitation Ferdinand Lassalles für den „Volksstaat" als die „Demokratisierung" sattsam bekannt ist, dann kommt die Ideologie der Politik an ihr Ende: die unbedingte Einheit von Bürger und Staat bekennt sich in der Idee, die Souveränität sei das Instrument der gesellschaftlichen Selbstverwirklichung und das System des Befehlens und Gehorchens, nur recht auf Gemeinwohl gedrillt, die Freiheit schon selbst. Darüber wird die kapitale Gesellschaft zur Volksfront.

Daß dem Nazifaschismus die Transformation der bürgerlichen Gesellschaft in die Volksgemeinschaft gelang, daß den Deutschen der Souverän und damit das Paradox des unmittelbar allgemeinen Menschen[32] in der Gestalt Hitlers leibhaft, d.h. als Bedingung der Möglichkeit ihrer Selbsterhaltung als Subjekte erschien (worüber sie sich selbst rassifizierten, was der genaue Sinn der antisemitischen Selbstsuggestion war), daß sie sich als klassenübergreifendes wie die Klassen in sich aufhebendes Mordkollektiv organisierten, daß Hitler sein Versprechen über den 8. Mai 1945 hinaus bewahrheiten konnte – daß es nämlich „eine größere Ehre sein muß, als Straßenfeger Bürger dieses Reiches zu sein, als König in einem fremden Staate"[33] –, das ist nicht allein die äußere und äußerliche, die historische Voraussetzung des Grundgesetzes, vielmehr die innere, wesentliche Konstitution der Gemeinschaft, die es verfaßt und konti-

zum Wohl derer, die nicht wiederkamen", und: „Eigentlichkeit ist der Tod" (Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt 1964, S. 133 und 125). Die gestanzten Festreden der politischen Charaktermasken sind aus all den Bausteinen zusammengesetzt, die Günther Anders in seiner Liste der dem öffentlichen Gebrauch der Vernunft verbotenen Worte aufführt – vgl. Ders., *Ketzereien*, München 1982, S. 130 ff. – Und was Köhler kann, das kann die IG Metall allemal, wenn sie gegen die „Ideologie des Geldes und der Gier" agitiert und höchst kritisch anmerkt, „die Politik hat sich zu häufig den reinen Marktinteressen untergeordnet" – darf's ein bißchen weniger sein? (Verantwortung übernehmen. Frankfurter Appell der IG Metall, hier nach: *Financial Times Deutschland* vom 25. März 2009).

[30] Theodor W. Adorno, Reflexionen zur Klassentheorie (1942), in. Ders., *Soziologische Schriften* 1, Frankfurt 1975.

[31] *Der Spiegel*, a.a.O., S. 41.

[32] Der Souverän ist in der Politik eben das, was Marx in der Wertformanalyse im Geld als „die Form unmittelbarer allgemeiner Austauschbarkeit" (*Kapital* I, S. 82) kritisch darstellt, d.h. die gesellschaftspraktische Existenz eines vollendeten Paradoxons: das Allgemeine als unmittelbares, als sinnlich und dinglich Konkretes. Daher rührt, sagt Marx, „die Magie des Geldes" (ebd., S. 107), und ergo, so läßt sich zwanglos anschließen, die Magie des Souveräns, der böse Zauber der Zentralperspektive wie der totalen Disposition. So wenig das Kapital in den Fabriken aufgeht, so wenig die Souveränität in den einzelnen Staatsapparaten; ein Sachverhalt, der, in vollendet affirmativer wie apologetischer Form, in der Carl Schmittschen Lehre vom Ausnahmezustand als dem „Wunder" des Staates ausgedrückt ist. – Hitler als der unmittelbar allgemeine Deutsche war dieser Souverän, das Grundgesetz organisiert die so end- wie folgenlose Trauergemeinde, die aufs neuerliche Pfingsterlebnis wartet. Was der Faschismustheorie das Anathema schlechthin ist, hat die Psychoanalyse sehr wohl bemerkt: „Zwischen Hitler und dem deutschen Volk besteht eine beispiellose Ähnlichkeit im Denken, Fühlen und Handeln, als hätte Hitler die kritischen Funktionen eines jeden einzelnen paralysiert und deren Rolle selbst übernommen. So ist er in einem geradezu körperlichen Sinn Teil eines jeden einzelnen, dessen Denkvermögen er beherrscht. Hier liegt die Wurzel der unfaßbaren Verbundenheit der Person Hitlers mit dem deutschen Volk. Diese Verbundenheit macht alle Appelle an Vernunft und Logik wirkungslos. Wer für Hitler kämpft, kämpft gewissermaßen um seine eigene psychische Identität", befand Walter C. Langer (*Das Adolf Hitler-Psychogramm. Eine Analyse seiner Person und seines Verhaltens, verfaßt 1943 für die psychologische Kriegführung der USA*, Wien 1972, S. 225).

[33] Adolf Hitler, *Mein Kampf*, München, 209. – 210. Auflage 1936, S. 491.

nuiert. Der klassenlosen Klassengesellschaft, die das Grundgesetz in Artikel und Paragraphen gießt, erscheint das Kapitalverhältnis als unmittelbare Natur der zu Deutschen transformierten Menschen selbst. Indiz dessen ist, daß in der ersten Wiederkehr der Zusammenbruchskrise des Kapitals seit 1929 der Jargon der deutschen Ideologie so automatenhaft repetiert wird, daß man unmöglich noch wissen kann, wer spricht. Links und Rechts haben sich im Kult der politischen Souveränität vereint und verschweißt: „Das Geld muß wieder der Wirtschaft und die Wirtschaft wieder dem Volke dienen." Wer spricht? Köhler oder Hitler? Goebbels oder Lafontaine? Daß es Goebbels war, ist bloß Zufall[34]; daß Müntefering im Gegensatz dazu die bestimmte Meinung vertritt, daß „das Geld eine dienende Funktion hat", auch.[35]

Damit ist die Melodie angestimmt, zu der die Geburtstagsparty zum 60. Jahrestag des Grundgesetzes tanzen wird. Denn in einem hat Horst Köhler allerdings recht: „Die Deutschen haben etwas anzubieten beim Aufarbeiten der Krise."[36] Und auch *Der Spiegel* liegt nicht falsch, wenn er feststellt, mit dem Grundgesetz sei „aus dem Volk der Blockwarte ein Volk der Infragesteller geworden"[37], ein Volk von Kritikern, das alles in Grund und Boden kritisiert, was nicht seiner grausigen Utopie der Volksgemeinschaft gehorcht, das insbesondere den Tatbestand ankreidet, daß immer noch 988 Jahre zum Tausendjährigen Reich nicht nur der endlosen und krisenfreien Akkumulation des Kapitals, sondern erst recht zum Staat des ganzen Volkes fehlen. Trotzdem gilt, auch in Deutschland: Wer A sagt, muß nicht B sagen – er kann auch erkennen, daß A falsch ist. Die längst überfällige Revolution muß daher, wenn sie das Gegenteil der „Revolution der Deutschen" (Goebbels) sein soll, von Anfang an die Weltrevolution gegen Deutschland werden.

Die Initiative Sozialistisches Forum wird im Sommer ihr Buch „Das Konzept Materialismus" veröffentlichen. Näheres unter www.isf-freiburg.org.

---

[34] Joseph Goebbels, *Revolution der Deutschen. 14 Jahre Nationalsozialismus,* Oldenburg 1933, S. 155. – Man vergleiche nur die schon angeführte Rede Lafontaines vor dem Bundestag, aber auch mindere Geister wie der Linkspartei-Abgeordnete Dieter Dehm beherrschen den Jargon auswendig: „Kredite sollen ... dem Allgemeinwohl dienen. Aber dazu muß das Finanzkasino radikal geschlossen werden" (*Das Parlament* N° 50/51 vom 8./15. Dezember 2008). – Auch Köhler kann's: „Unmittelbar gilt es, den Geldkreislauf wieder in Gang zu bringen. Wir sprechen von der Lebensader der Wirtschaft" (*FAZ* vom 25. März 2009); die Original-Nazis, die freilich überflüssig sind, können's erst recht, wenn sie gegen „die Verwaltungsdiktatur des transatlantischen Kapitals" hetzen, gegen „Finanzoligarchie" und „angelsächsisches Finanzkapital", und für das gute, das zutrauliche Geld der Deutschen agitieren (Michael Nier, 2009 weiter so! Freie Fahrt für freches Geld, in: *Euro-Kurier* 19. Jg., N° 6 (Dezember 2008). Aktuelle Buch- und Verlagsnachrichten aus dem Grabert-Verlag, Tübingen).

[35] „25 Prozent sind eine moralische Verirrung". SPD-Chef Franz Müntefering über Manager als Gangster, den Kampf für deutsche Fabriken und einen neuen, sozialen Kapitalismus, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* vom 3. Mai 2009.

[36] *FAZ* vom 25. März 2009.

[37] A.a.O. S., 40.

Staat

Die Wörter stato, estado, status und état wurden erstmals in der Renaissancezeit zur Bezeichnung von Herrschaftsverbänden, Herrschaftsgebieten und Herrschaftsgewalt verwendet und fanden, wie dann auch das niederländisch-deutsche Wort »Staat«, zunehmend Eingang in die wissenschaftliche Literatur und die Diplomatensprache. Vom 19. Jh. an wurde das Wort Staat (St) allgemein für den mit oberster Gewalt ausgestatteten Herrschaftsverband verwendet und verdrängte die älteren Begriffe res publica, civitas, imperium und regnum.

1. Staaten als rechtlich verfaßte Gemeinschaften mit oberster Regelungsmacht: Gemeinschaften entstehen in der Weise, daß eine Mehrzahl von Menschen ihr Handeln nach bestimmten Verhaltensnormen aufeinander einstellt und es dadurch koordiniert: etwa nach den Geboten und Riten einer Religion, nach überkommenen Gebräuchen, nach den Normen einer St-Verfassung, eines bürgerlichen Gesetzbuches, einer Straßenverkehrsordnung usw. Die staatliche Rechtsgemeinschaft ist eine Gemeinschaft, deren Zusammenleben durch *»garantiertes Recht«* geordnet ist, d. h. durch Normen, deren Befolgung durch rechtlich organisierte Erzwingungsverfahren gewährleistet ist. Durch die zuverlässige Rechtsgewährleistung wird eine wesentliche Aufgabe des St erfüllt: Rechtsfrieden und Rechtssicherheit zu sichern. Um ihre Befriedigungsfunktion zu erfüllen, muß die staatliche Gemeinschaft das Recht wirksam durchsetzen und hierbei insbesondere das »Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit« (Max Weber) gegen nichtstaatliche (kriminelle oder politische) Gewalttätigkeiten behaupten. In dieser »Effizienz« des staatlichen Regelungssystems spiegelt sich die Macht des St wider (→ *Politische Herrschaft und Macht).* Ein St, der die Macht hat, sein Recht durchzusetzen und seine Bürger wirksam zu schützen, hat aber auch die Macht, diese zu bedrücken. Deshalb stellt sich mit der Forderung nach einer effizienten St-Gewalt zugleich die Forderung, daß diese St-Gewalt nur kontrolliert und unter rechtsstaatlichen Sicherungen ausgeübt wird (→ *Gewaltenteilung,* → *Rechtsstaat).* Die Normen, die das Zusammenleben in einer staatlichen Gemeinschaft regeln, müssen nicht nur »effizient« sein, sie müssen sich auch widerspruchsfrei zu einer funktionsfähigen Gemeinschaftsordnung zusammenfügen. Um diese *»Homogenität» der staatlichen Normenordnung* zu sichern, müssen alle rechtlichen Regelungsbefugnisse (»Kompetenzen«) unter der Verfügungsmacht eines höchsten St-Organs (z. B. eines Parlaments oder eines Monarchen) stehen, das die oberste Regelungsmacht (»Kompetenzenhoheit«) ausübt. Alle rechtlichen Regelungsbefugnisse in einem St müssen daher auf einer Ermächtigung beruhen, die unmittelbar oder mittelbar auf diese zentrale Regelungsmacht zurückführbar ist. Für die Widerspruchsfreiheit der staatlichen Normenordnung wird aber nicht nur durch diesen »Stufenbau der Kompetenzen« gesorgt, sondern auch dadurch, daß die ergangenen Rechtsnormen gleichfalls in einer Rangordnung stehen, verbunden mit der Kollisionsregel, daß niederrangiges Recht ungültig ist, soweit es mit einer höherrangigen Norm in Widerspruch steht. Aus der Rangordnung: Verfassung, Gesetz, Rechtsverordnung folgt dann, daß ein verfassungswidriges Gesetz ungültig ist, desgleichen eine Rechtsverordnung, die einem Gesetz oder der Verfassung widerspricht.

Bodin verband in seiner Lehre von der → *Souveränität* des St den Gedanken einer zentralen Regelungsmacht mit der Vorstellung der Unabhängigkeit des Souveräns, d. h. mit der Vorstellung, daß dessen Regelungsmacht nicht von anderen Gewalten abgeleitet ist. Jenes Organ im St, das die zentrale Regelungsmacht ausübt, sollte in zwei Hinsichten unabhängig (»absolut«) sein: gegenüber auswärtigen Mächten (das hieß zur Zeit Bodins insbesondere gegenüber Kaiser und Papst) und gegenüber innerstaatlichen Gewalten (das hieß zur Zeit Bodins insbesondere gegenüber den Ständen). Durch diese zentrale und unabhängige Regelungsmacht sollte insbesondere der innerstaatliche Frieden gesichert werden. Vor dem Hintergrund der Hugenottenkriege war dies für Bodin nicht abstrakte Theorie, sondern eine ganz praktische politische Forderung.

St ist also eine rechtlich organisierte, mit unabhängiger Regelungsmacht ausgestattete Gemeinschaft. Mit anderen in einem St zu leben bedeutet, sich mit ihnen zusammen in einem Zustand (»status«) rechtlich geordneten Zusammenlebens zu befinden. Damit ist also eine bestimmte »Verfaßtheit« des Zusammenlebens bezeichnet. – Unter der → *Verfassung* im technischen Sinn versteht man aber nur die grundlegenden Normen einer Rechtsgemeinschaft. Zu ihnen gehören die Grundentscheidungen über die St-Organisation: nämlich darüber, welches die obersten St-Organe sind, wie sie bestellt werden, welche Kompetenzen sie haben, nach welchen Regeln sie verfahren und wie sie insbesondere zusammenwirken. Teil der Verfassung sind ferner die Normen über die grundsätzliche Stellung der Bürger zum Staat: nämlich über die politischen Rechte der Bürger und über ihre Grundrechte. Zur Verfassung gehören schließlich die wesentlichen Prinzipien und Zielbestimmungen, die diesen organisatorischen Vorschriften und Rechtsgarantien zugrunde liegen (z. B. Achtung der Menschenwürde, Rechtsstaatlichkeit, Sozialstaatlichkeit; → *Rechtsstaat;* → *Sozialstaat*).

2. Das Staatsvolk: Unverzichtbares Element jedes St ist ein St-Volk, verstanden als die Gesamtheit der unter der Regelungsmacht dieses St stehenden Menschen. Zu ihnen gehören im Territorial-St alle im St-Gebiet befindlichen Menschen, ohne Rücksicht auf ihre St-Angehörigkeit. Das St-Volk befindet sich selbst in der Tyrannei nicht vollständig in der Situation einseitiger Gewaltunterworfenheit. Schon faktisch beruht staatliche Herrschaft nie auf bloßer Gewalt, sondern immer auch auf »loyaler« Gehorsamsbereitschaft wenigstens eines Teiles der Herrschaftsunterworfenen; in der Tyrannei muß wenigstens jene Gruppe, die über die Machtmittel verfügt, in einem Verhältnis der Loyalität, also der freiwilligen Gehorsamsbereitschaft, gegenüber dem Tyrannen stehen.

Der Begriff des St-Volkes im soeben genannten Sinne deckt sich nicht ganz mit der Gesamtheit der St-Bürger (St-Angehörigen). Nur den mündigen St-Bürgern (nicht auch den Ausländern und den Staatenlosen) kommt in der → *Demokratie* auch die Rolle zu, die obersten St-Organe zu bestellen, möglicherweise auch Volksentscheide zu treffen und auf diese Weise Quelle und Legitimationsbasis aller St-Gewalt zu sein (Identität der Regierenden mit den Regierten).

Vom St-Volk im erstgenannten Sinn und von der Gesamtheit der St-Angehörigen unterscheidet sich die *Nation,* verstanden als die Gesamtheit der Menschen, die sich durch ein nationales Zusammengehörigkeitsgefühl verbunden wissen (→ *Nation/Nationalismus/Nationalstaat*). Dieses ist durch eine Vielzahl von Faktoren (Artverwandtschaft, Kulturgemeinschaft, politische Schicksalsgemeinschaft) bedingt. Faktoren, die im Einzelfall in sehr unterschiedlicher Weise und mit sehr verschiedenem Gewicht für die Begründung jenes nationalen Zusammengehörigkeitsgefühls eine Rolle spielen. Der Nationalstaatsgedanke fordert, daß jede Nation im soeben beschriebenen Sinn einen St bilden solle. Wo die St-Grenzen sich nicht mit denen der Nationalitäten decken, entsteht das Minderheitenproblem (→ *Minderheiten*). Wo ein St mehrere Volksgruppen umfaßt, verlangt die moderne Bewegung des *Regionalismus* über das klassische Minderheitenschutzrecht hinaus eine weitgehende Autonomie für eigenständige Volksgruppen, also eine multizentrale Organisierung der St gemäß ihrer ethnischen Gliederung. Dadurch sollen insbesondere ethnische Konflikte abgebaut werden.

3. Das Staatsgebiet: Im *Personenverbands-St* (etwa der Völkerwanderungszeit) hat die Einheit des Herrschaftsverbandes personale Bezüge (Zugehörigkeit zu einem Stammesverband). Demgegenüber ist im *Territorial-St* ein fest umgrenztes Gebiet Grundlage der Einheit des Herrschaftsverbandes: Wer immer sich auf dem Territorium befindet, unterliegt der territorialen Regelungsgewalt. Der moderne St ist also »Gebietskörperschaft«. Juristisch gesehen ist das St-Gebiet jener Bereich, auf dem die Regelungsmacht eines staatlichen Herrschaftsverbandes wirksam ausgeübt werden kann. Es ist also ein Kompetenzenbereich. Das St-Gebiet ist kein bloßer Teil der Erdoberfläche, sondern es ist dreidimensional, erstreckt sich also auch in den Raum unterhalb und oberhalb der Erdoberfläche, allerdings nur so weit, wie die faktische Beherrschbarkeit reicht (St-Gewalt ist bedingt und begrenzt durch die faktische Möglichkeit ihrer wirksamen Ausübung). Horizontale Abmarkung des St-Gebietes sind Landgrenzen, Flußgrenzen, Grenzen in Binnengewässern und Grenzen am Meer. Zum Meer hin erstreckt sich die staatliche Verfügungsgewalt nach neuerer Völkerrechtspraxis nicht nur auf die Küstengewässer, sondern in begrenztem Umfang auch auf eine »Wirtschaftszone«, die 200 Meilen ins Meer hineinreicht.

4. Entstehungs- und Erklärungsmodelle: Es gibt verschiedene Modelle, die darzustellen versuchen, in welchen historischen Prozessen oder nach welchen soziologischen Gesetzmäßigkeiten St und staatliche Gewalt entstanden sein sollen. Die *Patriarchaltheorie* nimmt an, St seien in ihren frühen Entwicklungsstufen aus Familien und Familienverbänden hervor-

penhauptes (Patriarchen) oder eines Rates von Familienhäuptern gestanden hätten. Sippen hätten sich zu Schutz- und Kampfgemeinschaften verbunden, die als nomadisierende Gruppen oder Dorfgemeinschaften zusammenlebten. Diese seien wiederum durch Heiraten, Verwandtschaften und rituelle Bande zu Volksstämmen verbunden worden. Bei solchen Zusammenschlüssen, insbesondere auf höheren Stufen, zumal bei der Gründung von Stammesverbänden, haben auch bündische, also vertragliche Elemente eine Rolle gespielt. Die *genetische Vertragstheorie* wollte diesen Faktor zu einem umfassenden Entstehungsmodell staatlicher Herrschaft erheben; darin lag aber eine unzulässige Verallgemeinerung eines Elements, das nur neben anderen eine Rolle spielte. An eine andere, partikuläre Entstehungsbedingung, die im Feudalsystem eine Rolle spielte, knüpft die *Patrimonialtheorie* an mit ihrer Annahme, daß Herrschaftsgewalt sich auf das Eigentum des Landesherrn am St-Gebiet gründe. Die *Machttheorien* schließlich gehen von der Annahme aus, daß St-Gewalt aus Machtverhältnissen entstanden sei: entweder durch kriegerische Begründung einer Herrschaftsgewalt über ein unterworfenes Volk oder aber dadurch, daß in einer Gesellschaft selbst eine Gruppe die Macht über die anderen erlangte. Gegen die Machttheorien ist einzuwenden, daß die herrschende Gruppe selbst allein durch Macht, sofern man sie als bloße Gewalt versteht, zusammengehalten werden kann.

5. Rechtfertigungen des Staates: Von der Frage nach den faktischen Entstehungsbedingungen staatlicher Herrschaftsverbände zu unterscheiden ist die Frage nach deren Rechtfertigung: ob und aus welchen Gründen die Existenz solcher Herrschaftsverbände eine Berechtigung hat. Da staatliche Herrschaft eine vielfältige Einschränkung der persönlichen Freiheit mit sich bringt und den einzelnen Opfer abverlangt, läßt sich eine solche Rechtfertigung nur durch den Nachweis erbringen, daß die staatliche Gemeinschaft, und nur sie, Zwecke erfüllt, die schwerer wiegen als die genannten Beeinträchtigungen. Hierbei ist zu unterscheiden zwischen der grundsätzlichen Rechtfertigung staatlicher Gemeinschaften und der Rechtfertigung spezifischer Ausgestaltungen und Betätigungen des St.

Für die grundsätzliche Rechtfertigung staatlicher Herrschaftsverbände pflegt man mehreinem Gewaltmonopol ausgestattete Staat *Rechtsfrieden und Sicherheit* gewährleisten, die Aggressivität, Begehrlichkeit und Rachsucht der Menschen in Schranken halten und dafür sorgen, daß das Zusammenleben mit anderen Menschen nicht zu einem »Krieg aller gegen alle« (Hobbes) werde. Eine andere, vor allem auf Aristoteles zurückgehende Rechtfertigungstheorie macht geltend, daß nur in einer wohlgeordneten Gemeinschaft die einzelnen zur vollen Entfaltung ihrer Anlagen und Fähigkeiten gelangen und ein zivilisiertes Leben führen könnten. Menschen seien ihrer Natur nach gesellige Wesen und seien aufeinander angewiesen. Die Befürworter der → *Demokratie* erkennen die Unvermeidlichkeit staatlicher Gemeinschaftsordnung an, halten diese aber nur dann für gerechtfertigt, wenn ein Maximum an individueller Freiheit erhalten bleibt: Diejenigen, die der St-Gewalt unterworfen sind, sollen zugleich Träger der St-Gewalt sein (*Identität der Regierenden mit den Regierten,* Rousseau). Da dieses Ideal sich nicht voll verwirklichen läßt, soll für alles politische Handeln wenigstens die breitestmögliche Konsensgrundlage aufgesucht werden. Indem man dies tut, verschafft man auch den konkreteren Zielsetzungen und Regelungen eines politischen Systems demokratische Legitimität (→ *Legalität und Legitimität*).

Die Theorien des → *Anarchismus* bestreiten, daß es eine zureichende Rechtfertigung des St als Herrschaftsverband gebe. Soweit sie überhaupt rationale Begründungsversuche für ihre Ansicht angeben, beruhen diese zumeist auf der optimistischen Erwartung, man könne entweder die Sozialstrukturen oder die menschliche Gesinnung oder beide zusammen dahingehend verändern, daß die Menschen friedlich und wohlgeordnet zusammenleben, ohne daß es des Regulativs einer St-Gewalt bedürfe, die für Rechtsfrieden und einen gerechten Ausgleich sorge.

6. Typische Organisationsformen und Machtstrukturen: Um eine Übersicht über die Vielfalt konkreter St-Gestaltungen und politischer Machtstrukturen zu gewinnen, sie zu vergleichen und ihre typischen Vor- und Nachteile darzustellen, kann man sie unter verschiedenen Gesichtspunkten zu Typen zusammenfassen. Dabei muß aber bewußt bleiben, daß auf solche Weise immer nur einzelne Strukturelemente komplexer Tatbestände gedanklich isoliert werden, während in der Wirklichkeit z. B. staatsorganisatorische

Form und soziale Machtstruktur vielfältig miteinander verflochten bleiben.

Ein alter Typisierungsvorschlag teilt St nach ihrer Organisationsform ein (→ *Staatsformen*), nämlich danach, wer Inhaber der höchsten Kompetenzen (Regelungsbefugnisse) im St ist. Unter diesem Gesichtspunkt hat man Monarchie oder Diktatur (Herrschaft eines einzelnen), Aristokratie oder Oligarchie (Herrschaft weniger) und Demokratie (Herrschaft des ganzen Volkes) unterschieden. Repräsentative Demokratien erscheinen als Mischformen mit oligarchisch-elitären und demokratischen Komponenten (→ *Demokratie*). Die Bildung von Repräsentativorganen hat den Zweck, Handlungsfähigkeit des politischen Systems zu gewinnen und eine gewisse Rationalität und Kontrollierbarkeit des politischen Prozesses zu gewährleisten. So ist die Bildung besonderer St-Organe für Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung die »technische« Voraussetzung einer institutionalisierten Gewaltenkontrolle (→ *Gewaltenteilung*). Eine wirksame »Rückkoppelung« der Repräsentativorgane an den demokratischen Willen der Gesamtheit besteht nur dann, wenn diese wenigstens in zeitlichen Abständen über echte sachliche und personelle Alternativen zu entscheiden hat. Dies geschieht vor allem in Wahlen, die, wenn sie relevant sein sollen, sich auf die Bildung der künftigen Regierung auswirken müssen (→ *Wahlen und Wahlsysteme*). Unter diesen Bedingungen sind Regierung und Parlament auch zwischen den Wahlterminen genötigt, sich an dem erkennbaren Willen des überwiegenden Teiles des Volkes zu orientieren, um sich für die kommende Wahl eine Chance zu erhalten.

Unter dem Aspekt der sozialen Gewalten hat man *Kasten- und Klassenherrschaften* unterschieden. Der → *Marxismus* hält den St für ein Instrument in den Händen der ökonomisch herrschenden Klasse zur Unterdrükkung der ausgebeuteten Klasse. Die Herrschaft einer bestimmten Schicht muß aber nicht notwendig ökonomisch bedingt sein (→ *Soziale Klassen und Schichten*). Auch ein »Regime der Funktionäre«, etwa hoher Parteifunktionäre, ist die Vorherrschaft einer definierbaren gesellschaftlichen Schicht. Das Konzept des *pluralistischen St* (→ *Pluralismustheorien*) bezeichnet eine strukturelle Vielfalt im Bereich der sozialen Gewalten (Interessenverbände, Kirchen und andere weltanschauliche Gruppierungen, Presse- und Rundfunkunternehmen; → *Verbände*); sie sollen in einem offenen Wettbewerb der Interessen und Meinungen zu Kompromissen kommen, die für den überwiegenden Teil des Volkes akzeptabel (konsensfähig) sind. Die unvermeidliche Organisierung der Interessenten bringt aber die Gefahr unangemessener Durchsetzung partikulärer Interessen mit sich. So erwächst dem St die Aufgabe, gegen den übermäßigen Einfluß einzelner pluralistischer Kräfte einen angemessenen Interessenausgleich durchzusetzen; dies ist das Hauptanliegen der Thematik von → *Staat und Gesellschaft*.

Andere Typisierungen ergeben sich, wenn man den St unter dem Gesichtspunkt betrachtet, ob die St-Gewalt die Tendenz hat, möglichst viele Lebensgebiete (»totum«) zu erfassen und zu reglementieren, oder ob sie dahin tendiert, gesellschaftliche und persönliche Lebensbereiche in weitem Umfang von ihren Regelungsansprüchen freizustellen. Diese Polarität vergegenständlicht sich in den Typen des *totalitären* und des *liberalen St* (→ *Liberalismus;* → *Totalitarismus*). Der freiheitliche → *Sozialstaat* steht im Spannungsfeld liberaler und totalitärer Tendenzen. Einer totalitären Ausweitung der St-Gewalt setzen insbesondere die Institutionen des → *Rechtsstaates* Grenzen, unter ihnen insbesondere die Einrichtung der Gewaltenteilung und Gewaltenkontrolle. Individuelle Freiheitsbereiche werden vor allem durch Grundrechte (→ *Grund- und Menschenrechte*) abgesichert. Andererseits darf sich der St der Industriegesellschaft nicht zu weit aus der Verantwortung für die Steuerung sozialer Prozesse zurückziehen; denn in der Industriegesellschaft funktioniert die vom Liberalismus erhoffte Selbstregulierung der ökonomischen und gesellschaftlichen Prozesse nicht im erforderlichen Ausmaß. Das optimale Verhältnis zwischen dem Anteil staatlicher und »autonomer« Regelung gesellschaftlicher Prozesse zu finden stellt eine permanente Aufgabe dar, die sich nicht ein für allemal durch eine präzise Regel lösen läßt.

Wieder unter einem anderen Aspekt läßt sich die *föderative Struktur* in den politischen Gemeinwesen darstellen (→ *Föderalismus*). Sie ist ein Organisationsmuster, das sich in seinem weitesten Sinn von der kommunalen Ebene über regionale, gliedstaatliche und nationale Stufen bis hinauf zu den supranationalen Organisationen erstreckt. Das durch-

der Ebene kleinerer territorialer Einheiten solche Regelungen und Vorsorgen selbstverantwortlich getroffen werden sollen, die nur oder doch vorwiegend deren eigenen Wirkungskreis betreffen. Überregional relevante Interessen und Interessenkonflikte hingegen sollen auf jener höheren Ebene abgeklärt werden, die der Reichweite dieser Interessen entspricht. Die größeren politischen Einheiten erscheinen so als Wirkungszusammenhänge politischer Teilsysteme. Diesen soll soviel Selbstverantwortung wie möglich überlassen bleiben. Den einzelnen oder die kleinere Gemeinschaft all das regeln und besorgen zu lassen, was sie ebensogut erledigen können wie umfassendere Organisationen, entspricht auch dem *Subsidiaritätsprinzip (→ Christliche Soziallehre)*. Es entspricht insbesondere dem Wunsche nach Bewahrung institutioneller Vielfalt und dem Bedürfnis, in überschaubaren Lebensbereichen zu regeln, was nicht dringend einer zentralistischen Regelung bedarf. Auf diese Weise soll den einzelnen ein Höchstmaß an Mitbestimmung (→ *Partizipation)* und staatsbürgerlicher Verantwortung übertragen werden. Dadurch soll vor allem auch dem Wachstum zentralistischer Bürokratien und der Entstehung eines totalitären St vorgebeugt werden.

Reinhold Zippelius

Fleiner-Gerster, T.: Allgemeine Staatslehre. Berlin 1980. – *Heller, H.:* Staatslehre. Leiden 1934. – *Herzog, R.:* Allgemeine Staatslehre. Frankfurt/M. 1971. – *Jellinek, G.:* Allgemeine Staatslehre. Berlin ³1913. – *Kriele, M.:* Einführung in die Staatslehre. Reinbek 1975. – *Krüger, H.:* Allgemeine Staatslehre. Stuttgart ²1966. – *Kuhn, H.:* Der Staat. Eine philosophische Darstellung. München 1967. – *Loewenstein, K.:* Verfassungslehre. Tübingen ²1969. – *Willms, B.:* Einführung in die Staatslehre. Paderborn 1979. – *Zippelius, R.:* Allgemeine Staatslehre. (Politikwissenschaft). München ⁹1985. – *Ders.:* Geschichte der Staatsideen. München ⁵1985.

Staatsformen

1. Die ältere Staatsformenlehre von Aristoteles bis Kant: Die Lehre von den Staatsformen (S) gehört zu den ältesten Gebieten der → *Politikwissenschaft*. Sie entstand in der Antike im Zusammenhang mit Überlegungen über den Staatszweck. Der → *Staat* (besser: die Polis, Stadtstaat, prinzipiell vom modernen Staat zu unterscheiden) ist nach der »Politik« des Aristoteles die menschliche Gemeinschaft, die das vornehmste Gut verfolgt, nämlich das gute Bürgerleben unter Freien. Dies unterscheide ihn von der Gemeinschaft des Haushalts. In diesem gebe es Herrschaft über Ungleiche und Unfreie; Kennzeichen des guten Staates dagegen sei die Herrschaft über Freie und Gleiche. Die Fragen »Wer und wie viele herrschen?« und »Herrschaft zu welchem Zwecke?« führen Aristoteles zu den Einteilungskriterien der S. Herrschen können *einer, wenige* oder die *Menge,* und zwar entweder zum *Wohle aller* oder aber nur zum *eigenen Vorteil* der Herrschenden. Staaten, die das Wohl aller anstreben, sind *1. Königtum, 2. Aristokratie* (Herrschaft der Besten), *3. Politie* (Herrschaft der Menge zum Wohle aller). Verfolgen die Herrschenden nur ihren eigenen Nutzen, so ergibt sich *1. Tyrannis, 2. Oligarchie* (die Minderheit der Reichen herrscht zu ihrem Vorteil), *3. Demokratie* (die Menge herrscht zum Vorteil der Armen). Das Prinzip, die Staaten nach der Anzahl der Herrschenden einzuteilen, hat sich, zumeist in der einfacheren Form *Monarchie, Aristokratie, → Demokratie*, durch die staatsphilosophische Literatur bis in die Neuzeit hindurchgezogen.

Machiavelli (1469–1492) vereinfachte in seiner Schrift »Der Fürst« die überkommene S-Lehre noch einmal. Alle Staaten seien entweder *Republiken,* in denen mehrere oder viele Personen herrschen, oder *Fürstentümer,* in denen nur eine Person herrscht. Dieses simple Einteilungsprinzip sollte sich als folgenreich erweisen. Republiken, insbesondere die der Antike, galten in der staatsphilosophischen Literatur als Staaten, in denen sich die Tugenden ihrer Bürger, vom Macht- und Ruhmstreben der Monarchen unbehindert, entfalten konnten. Republikanische Verhältnisse zu schaffen gehörte deshalb zu den Zielen der bürgerlichen Freiheitsbewegungen. Zusätzliches Gewicht erhielt das Ideal der Republik durch die Fassung, die ihm Rousseau (1712–1778) gegeben hat. Für ihn war sie die Staatsform, in der Gesetze herrschen, die vom Gemeinwillen (volonté générale), dem Ausdruck tugendhafter Staatsbürgergesinnung, abgeleitet worden sind. Bringen übermächtige Einzel- und Gruppeninteressen den Gemeinwillen zum Verstummen, so bilden sich Verfallsformen wie *Oligarchie* und *Despotie,* die dann vorliegen, wenn die Reichen oder ein einzelner die Kompetenzen des Volkes an sich reißen. Bedeutsam ist auch Rousseaus Unterscheidung von *Staatsform* und *Regierungsform* geworden. Die

Staatsform besitzt Institutionen, die garantieren, daß der Volkswille sich in den Gesetzen niederschlägt. Aufgabe der Regierung ist der Gesetzesvollzug und die Aufrechterhaltung der bürgerlichen und politischen Freiheiten. Das Regierungsamt kann einem einzelnen, mehreren oder allen Bürgern anvertraut werden. So gesehen kann von einer monarchischen, aristokratischen und demokratischen Regierungsform gesprochen werden. Da jedoch eine Vereinigung der Gesetzgebung und des Gesetzesvollzugs in einem einzigen Organ dem Machtmißbrauch Vorschub leisten würde, stelle die Demokratie als Regierungsform so hohe Anforderungen an die Tugendhaftigkeit der Bürger, daß sie wohl für ein »Volk von Göttern«, dagegen nicht »für Menschen« geeignet sei.

Das bloß numerische Einteilungsprinzip wurde in den Lehren der »gemischten« und »gemäßigten« Staats- oder Regierungsform um das Prinzip der Herrschaftshemmung ergänzt. Sie finden sich zwar bereits in der »Politik« des Aristoteles, haben jedoch ihre maßgebliche Ausgestaltung, die, verknüpft mit der Gewaltenteilungslehre, das Verfassungsdenken der Neuzeit erheblich beeinflußt hat, vor allem in den politischen Theorien (→ *Politische Ideengeschichte*) von Locke (1632–1704) und Montesquieu (1689–1755) gefunden. Die Form eines Staates hängt, Locke zufolge, von der Plazierung der obersten Gewalt, d. h. der Legislative, ab. Von einer Monarchie werde z. B. dann gesprochen, wenn diese bei einer Einzelperson liege. In gut geordneten Staaten seien jedoch, um Machtmißbrauch zu verhindern, Legislative und Exekutive auf verschiedene Institutionen verteilt (→ *Gewaltenteilung*). Die englische Variante dieser Konstruktion, die darin besteht, daß die legislative Gewalt sowohl bei beiden Häusern des Parlamentes (→ *Parlamentarismus*) als auch beim Monarchen mit der Maßgabe liegt, daß beide bei ihrer Ausübung zusammenwirken müssen, nennt Locke »gemäßigte Monarchie«. Gegensatz hierzu ist die »absolute Monarchie«, der Locke wegen ihrer freiheitsfeindlichen Auswirkungen überhaupt nicht die Qualität einer Staatsform zubilligen will. Auch Montesquieu zielt, am englischen Beispiel orientiert, auf ein »gemäßigtes Regime« (gouvernement modéré) ab, das zustande kommt, wenn die Prinzipien der Monarchie, der Aristokratie und der Demokratie gemischt werden. Er unterscheidet drei Gewaltendiktion. Die Exekutive müsse bei einem Monarchen, die Legislative bei der Vertretung des besitzenden Teils des Volkes und einer Adelsversammlung und die Jurisdiktion bei unabhängigen Gerichten liegen (mit der Ausnahme, daß die Gerichtsbarkeit über den Adel der Adelsversammlung zukommen solle). Nur in derart geordneten »gemäßigten Regimes« könne es politische → *Freiheit* geben, da in ihnen »eine Gewalt die andere« hemme. Kant (1724–1804) hielt ebenfalls das »Staatsprinzip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden« für das entscheidende Prinzip einer *republikanischen Regierungsart,* die er vom *Despotismus* unterschied. Die Regierungsart sei für das Volk weit bedeutender als die *Staatsformen* Autokratie, Aristokratie und Demokratie.

2. Staatsformenlehre im 19. und 20. Jh.: Die Verfassungsentwicklung der westlichen Staaten im 19. Jh. hat zu Erscheinungen geführt, die mit dem Begriffssystem der überkommenen S-Lehre nur schwer zu erfassen waren. In England wuchs der Einfluß des Parlaments bis zu dem Punkt, an dem der Monarch bei der Bestellung des Chefs seiner Regierung auf die Zustimmung der Mehrheit des Parlaments angewiesen war (→ *Parlamentarismus*). Die sog. *parlamentarischen Monarchien,* die sich auch in Belgien, den Niederlanden und den skandinavischen Ländern herausbildeten, verloren immer mehr den Charakter einer monarchischen Staatsform im Sinne der Herrschaftsausübung durch eine Einzelperson. Der Monarch wurde vielmehr zu einer neutralen Gewalt über den → *Parteien,* der vor allem die Funktion der → *Repräsentation* des Staatsganzen, gelegentlich auch Schiedsrichterfunktionen zukommen und die nur selten entscheidend in den Gang der politischen Dinge eingreift. Anders verhielt es sich mit der *»konstitutionellen Monarchie«* des Wilhelminischen Reiches, in der die Gesetzgebung zwar kraft → *Verfassung* (Konstitution) der Volksvertretung oblag, die Exekutive jedoch vom Monarchen bestellt wurde und ihm allein verantwortlich war. Demokratie bedeutete in der älteren S-Lehre stets *direkte Demokratie,* d. h., dem Volk wurde nicht nur die Rolle des Gesetzgebers, sondern auch die der gesetzesvollziehenden Regierung zugeschrieben. Die demokratische Idee setzte sich jedoch in Verbindung mit dem Prinzip der Volksrepräsentation durch, so daß die S-Lehre gehalten war,

und der Bilanz der Geldeinnahmen und -ausgaben der Bevölkerung und leistet damit ihren Beitrag zur Planung des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses. Außerdem wirkt sie aktiv an der Ausarbeitung der Zahlungsbilanz der DDR mit. Die S. übt im Auftrage des Ministerrates gegenüber den anderen Kreditinstituten eine Kontrolle über die Durchsetzung der im volkswirtschaftlichen Maßstab festgelegten Grundsätze auf den Gebieten des Kredits und des Geldumlaufs aus. Sie hat im Rahmen der vom Ministerrat bestätigten Höhe des Bargeldumlaufs das alleinige Recht der Ausgabe von Geldzeichen (Banknoten und Münzen) der Währung der DDR, plant den Bargeldumsatz der DDR und analysiert die Entwicklung der Geldeinnahmen und -ausgaben der Bevölkerung. Der S. obliegt die Führung der Konten der anderen Kreditinstitute, des Staatshaushalts, staatlicher und wirtschaftsleitender Organe, Kombinate und Betriebe sowie gesellschaftlicher Organisationen. Sie nimmt freie Geldmittel der Kreditinstitute als Einlagen entgegen und gewährt ihnen Refinanzierungskredite. Im zwischenstaatlichen Zahlungs- und Verrechnungsverkehr ist die S. berechtigt, Bankabkommen und Vereinbarungen mit Banken anderer Staaten abzuschließen sowie mit internationalen Organisationen des Bankwesens zusammenzuarbeiten. Sie erarbeitet die Grundsätze für die Durchführung des zwischenstaatlichen Zahlungs- und Verrechnungsverkehrs, einschließlich des Reisezahlungsverkehrs durch die Kreditinstitute, setzt die Umrechnungssätze fremder Währungen zur Währung der DDR fest und veröffentlicht sie. Die S. wird von ihrem Präsidenten nach dem Prinzip der Einzelleitung geleitet. Ihm steht ein Kollegium als beratendes Organ für die einheitliche Leitung und Koordinierung der Geld- und Kreditpolitik zur Seite. → *Banken*

Staatsbewußtsein (sozialistisches): Bestandteil des sozialistischen Bewußtseins; enthält die Grundüberzeugung, daß der → *sozialistische Staat* das Hauptinstrument der von der Arbeiterklasse und ihrer marxistisch-leninistischen Partei geführten Werktätigen bei der Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft ist. Das S. ist Ausdruck der Verbundenheit von Bürger und Staat, das Bewußtwerden der Macht zur Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse im Interesse der Arbeiterklasse und ihrer Verbündeten mit Hilfe des sozialistischen Staates und der Wille, den sozialistischen Staat allseitig zu stärken. S. schließt die Gegnerschaft zum imperialistischen Staat ein und ist unvereinbar mit jeglicher Form bürgerlichen Staatsdenkens. Es entwickelt und festigt sich in einem widerspruchsvollen Prozeß in ständiger Auseinandersetzung mit den Formen bürgerlicher Staatsideologie; es widerspiegelt die Überwindung der für die kapitalistische Gesellschaft typischen Kluft zwischen Individuum, Gesellschaft und Staat. Die Geschichte der DDR ist Beweis dafür, daß immer mehr Bürger unter Führung der Arbeiterklasse und ihrer marxistisch-leninistischen Partei ihre individuellen Kräfte als gesellschaftliche Kraft bewußt für die Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft einsetzen. S. als spezifisches Klassenbewußtsein beinhaltet die Anerkennung der führenden Rolle der Arbeiterklasse, ihres Klassenbündnisses und ist seinem Wesen nach Machtbewußtsein. Entsprechend dem Klassencharakter des sozialistischen Staates und seiner daraus entspringenden internationalistischen Funktion wird das S. von der Idee der Einheit des sozialistischen Internationalismus mit dem sozialistischen Patriotismus geprägt. Das S. ist aufs engste mit dem sozialistischen → *Rechtsbewußtsein* verbunden. Die Grundlage für die Entwicklung des S. bilden die sozialistischen Produktionsverhältnisse und die politische Macht der Arbeiterklasse und ihrer Verbündeten. Das Hauptfeld der Herausbildung des S. ist die praktische Teilnahme an der Machtausübung, die alltägliche Praxis der → *sozialistischen Demokratie*. Hier erfährt und erlebt der Werktätige seine gesellschaftliche Kraft, hier wächst die Erkenntnis von der Interessenübereinstimmung zwischen Staat und Bürger, hier versteht er den tiefen Sinn der Aufgabe, das materielle und kulturelle Lebensniveau des Volkes mittels der weiteren Entwicklung der sozialistischen Produktion ständig zu erhöhen. Die Arbeitsmoral des sozialistischen Staatsbürgers ist ein entscheidendes Kriterium seines S. Die theoretische Grundlage des S. ist die marxistisch-leninistische Staatstheorie als Teil des Marxismus-Leninismus. Durch die Bildungs- und Erziehungsarbeit der → *marxistisch-leninistischen Partei*, des sozialistischen Staates und der gesellschaftlichen Organisationen werden die Erfahrungen der Werktätigen verallgemeinert und marxistisch-leninistische Kenntnisse vermittelt. Auch die Qualität der staatlichen Leitungstätigkeit, das Verhalten der Staatsfunktionäre gegenüber den Bürgern wirken fördernd (oder hemmend) auf die Entwicklung des S. ein. Die weitere Festigung des S. der Werktätigen durch die Arbeiterklasse und ihre marxistisch-leninistische Partei ist ein objektives Erfordernis der Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft.

Staatsbürgerschaft: die besondere Rechtsbeziehung einer natürlichen Person zu einem bestimmten Staat. Sie findet ihren Ausdruck in der Gesamtheit der Rechte und Pflichten, die in der jeweiligen Gesetzgebung geregelt sind. Die S. ist mit der Existenz eines bestimmten Staates und seiner Gesellschaftsordnung verbunden. Die S. in den sozialistischen Staaten garantiert einer Person das verfassungsmäßige Recht auf umfassende Mitgestaltung des politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Lebens; sie stellt zugleich eine hohe moralische Verpflichtung für jeden Bürger dar und gewährleistet den Schutz der Persönlichkeit und ihrer Rechte seitens des Staates. Nach dem S.sgesetz der DDR ist Staatsbürger der DDR, wer zum Zeitpunkt der Gründung der DDR deutscher Staatsangehöriger war, in der DDR seinen Wohnsitz oder ständigen Aufenthalt hatte und die S. der DDR seitdem nicht verloren hat; wer zum Zeitpunkt der Gründung der DDR deutscher Staatsangehöriger war, seinen Wohnsitz oder ständigen Aufenthalt außerhalb der DDR hatte, danach keine andere S. erworben hat und entsprechend seinem Willen durch Registrierung bei einem dafür zuständigen Organ der DDR als Bürger der DDR geführt wird; wer nach den geltenden Bestimmungen die S. der DDR erworben und sie seitdem nicht verloren hat. Für den Erwerb einer S. werden im Völkerrecht vor allem die Abstammung von einem Staatsbürger (Personalitätsprinzip), der Geburtsort (Territorialitätsprinzip) sowie die Eheschließung und die Verleihung anerkannt. Das S.srecht der DDR basiert grundsätzlich auf dem Personalitätsprinzip. Die S. der DDR kann einem Bürger eines anderen Staates oder einem Staatenlosen verliehen werden, wenn er auf Grund seines persönlichen Verhaltens und seiner Einstellung zur Staats- und Gesellschaftsordnung der DDR sich dieser Auszeichnung würdig erweist. Kein Erwerbsgrund (auch kein Verlustgrund) der S. ist dagegen die Eheschließung, weil dies der Gleichberechtigung der Frau widersprechen würde. Verlustgründe für die S. der DDR sind die Entlassung, der Widerruf der Verleihung und die Aberkennung. Die Entlassung setzt eine entsprechende Antragstellung voraus und wird erst mit der Aushändigung einer Urkunde

der S. verbindet sich die sozialistische Demokratie immer enger mit der bewußten Wahrnehmung der Rechte und Pflichten durch die Bürger. Jeder Staatsfunktionär und jeder Werktätige ist der Volksvertretung bzw. seinem übergeordneten Leiter und dem Kollektiv gegenüber für die Wahrnehmung seiner S. rechenschaftspflichtig. Bei schuldhaften Verstößen gegen die S. ist es notwendig, mit den rechtlich vorgesehenen Mitteln erzieherisch auf den Disziplinverletzer einzuwirken und ihn, gestützt auf die Kraft des Kollektivs, zu künftiger gewissenhafter Wahrnehmung der für ihn geltenden Pflichten anzuhalten (→ *rechtliche Verantwortlichkeit*). Die sozialistische S. wird insbesondere als Plan- und Arbeitsdisziplin verwirklicht. Die Plandisziplin ist gesellschaftsgemäßes Handeln der Werktätigen, durch das alle aus der sozialistischen Rechtsordnung erwachsenden Pflichten erfüllt und die daraus resultierenden Rechte aktiv ausgeschöpft werden, um die Planziele des Betriebes, der Genossenschaft, der Stadt oder Gemeinde zu erreichen; denn in den Planzielen sind die für den Planungszeitraum allgemein im Rahmen der S. zu lösenden Aufgaben für die jeweilige Gemeinschaft und den einzelnen konkretisiert. Die Plandisziplin als Bestandteil der S. verlangt im Interesse hoher volkswirtschaftlicher Effektivität die unbedingte Realisierung der Planauflagen, einschließlich der ökonomischen Normative (Finanzdisziplin), den Abschluß und die Erfüllung plangerechter Wirtschaftsverträge (Vertragsdisziplin) sowie die schöpferische Umsetzung der zentralen Kennziffern. Das setzt die Aufschlüsselung des Planes entsprechend den konkreten Bedingungen des jeweiligen Verantwortungsbereiches voraus, um die Planziele als Bestandteil der Arbeitsaufgabe jedes einzelnen Werktätigen stellen zu können. Nur so ist es möglich, auf der Grundlage hoher → *Arbeitsdisziplin* S. und Plandisziplin zu üben, die Verpflichtungen des Betriebes termin-, sortiments- und qualitätsgerecht mit geringsten Kosten zu erfüllen, die Plan- und Arbeitsdisziplin als wesentliche Elemente der S. materiell und moralisch zu stimulieren sowie auf schuldhafte Verstöße erzieherisch zu reagieren.

Staatsentstehung: historischer Prozeß der Entstehung des Staates und des Rechts mit dem Zerfall der Urgesellschaft und der Herausbildung der Klassengesellschaft. „Der Staat ist das Produkt und die Äußerung der Unversöhnlichkeit der Klassengegensätze. Der Staat entsteht dort, dann und insofern, wo, wann und inwiefern die Klassengegensätze objektiv nicht versöhnt werden können. Und umgekehrt: Das Bestehen des Staates beweist, daß die Klassengegensätze unversöhnlich sind." (Lenin) In der Urgesellschaft, in der Gemeineigentum an den wichtigsten Produktionsmitteln herrschte, wurde die öffentliche Gewalt im wesentlichen durch die gemeinsamen Aktionen der Gentilgenossen wahrgenommen. Es existierte kein ihnen gegenüber verselbständigter Zwangsapparat. Das Volk war nach Geschlechtsverbänden eingeteilt. Die Normen, Bräuche und Traditionen, die das gesellschaftliche Leben regelten, waren Willensäußerungen der ganzen Gesellschaft und basierten auf der Gemeinsamkeit der Lebenslage, den gemeinsamen Interessen und gemeinsamen Meinungen. Infolge der Durchsichtigkeit der Verhältnisse waren diese Regeln meist nicht schriftlich fixiert. Sie setzten sich auch ohne Zwangsapparat auf Grund des gemeinsamen Handelns und Vorgehens der Gesellschaftsmitglieder durch. Mit der Herausbildung des Privateigentums an den wichtigsten Produktionsmitteln und der daraus resultierenden Spaltung der Gesellschaft in → *Klassen* verwandelte sich die öffentliche Gewalt der Urgesellschaft in den → *Staat*. Im Unterschied zur öffentlichen Gewalt der Urgesellschaft ist die Staatsgewalt eine von der Gesamtheit der Gesellschaftsmitglieder getrennte Macht der ökonomisch herrschenden Klasse. Sie besteht aus einem von den Gesellschaftsmitgliedern getrennten Zwangsapparat (Bürokratie, Armee, Gerichte usw.). Es werden Steuern vom Staat erhoben, um diesen Apparat finanzieren zu können. Die Einteilung des Volkes nach Geschlechtsverbänden wurde aufgehoben, das Volk wurde nunmehr Zubehör des Staatsgebiets. An die Stelle der urgesellschaftlichen Verhaltensregeln trat das → *Recht* als Willensausdruck der herrschenden Klasse, der sich aus ihren materiellen Lebensbedingungen ergab. Das Recht wurde jetzt im allgemeinen schriftlich fixiert und mittels eines staatlichen Zwangsapparates durchgesetzt. Die Entstehung des Staates und des Rechts war ein langwieriger und komplizierter Prozeß. Teilweise lösten die neuen Staatsorgane die früheren Gentilorgane ab, teilweise bestanden noch jahrhundertelang nach der Entstehung des Staates bestimmte verkümmerte Gentilorgane weiter. In der geschichtlichen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft entstanden Staaten in vielfältigen Formen. Als klassische Form der S. ist die Entstehung des Staates in Athen anzusehen. Dort entwickelte sich der Staat ohne äußere Einmischung auf Grund der sich in der Gesellschaft selbst entwickelnden Klassengegensätze. Der Staat ging in Form der Sklavenhalterrepublik unmittelbar aus der Gentilordnung hervor. → *Staatstyp*

Staatsflagge (Nationalflagge): Hoheitszeichen eines Staates, Symbol seiner Souveränität. Die Gestaltung der S. ist gesetzlich, meist in der Verfassung, geregelt. Jeder Staat achtet darauf, daß seine S. wie die anderer Staaten entsprechend geachtet und geschützt wird. Die S. der DDR besteht aus den Farben Schwarz-Rot-Gold, die in drei gleichbreiten Streifen waagerecht und in der genannten Reihenfolge von oben nach unten angeordnet sind (Verf. der DDR, Art. 1). Diese Gestaltung der S. beruht auf den revolutionären Traditionen des Kampfes der fortschrittlichen Kräfte des deutschen Volkes für eine einheitliche demokratische Republik und die Beseitigung der feudal-junkerlichen Herrschaft aus dem Jahre 1848. Das auf beiden Seiten der S. in der Mitte angebrachte Staatswappen kennzeichnet die politischen Machtverhältnisse in der DDR. Hammer und Zirkel im Ährenkranz symbolisieren die führende Rolle der Arbeiterklasse als Träger der Staatsmacht und ihr festes Bündnis mit der Klasse der Genossenschaftsbauern und der Intelligenz. In der DDR werden Dienstgebäude der zentralen und örtlichen staatlichen Organe, Institutionen und Einrichtungen und die VEB ohne besondere Anweisung am 1. Mai (Internationaler Kampf- und Feiertag der Werktätigen), 8. Mai (Tag der Befreiung), 7. Oktober (Gründungstag der DDR) und 7. November (Große Sozialistische Oktoberrevolution) beflaggt. Dabei wird die S. gemeinsam mit der Fahne der internationalen Arbeiterbewegung gehißt. Hoheitszeichen im obigen Sinne sind weiter: die Standarte, die in der Regel von dem höchsten Repräsentanten eines Staates (z. B. in der DDR vom Vorsitzenden des Staatsrates) geführt wird, Dienstflaggen (z. B. der NVA, der Deutschen Post) und Flaggen der See- und Binnenschiffe.

Staatsform: Art und Weise der Organisation der Staatsmacht sowie die Prinzipien und Methoden bei der staatlichen Leitung der Gesellschaft durch die jeweils herrschende Klasse, die sich in Abhängigkeit vom Klassenwesen des betreffenden Staates herausbilden. Während alle Staaten

ein und derselben historischen Gesellschaftsformation auf ein und derselben, wenn auch mehr oder minder entwickelten sozialökonomischen Grundlage aufbauen und auf Grund ihres einheitlichen, für sie alle typischen Klassenwesens ein und demselben historischen → *Staatstyp* zugehören, ist die S. aller dieser Staaten mehr oder weniger verschieden. Bei der wissenschaftlichen Betrachtung der S. eines gegebenen Staates ist vor allem zu beachten: a) die Art und Weise der Bildung und der Struktur der höchsten staatlichen Machtorgane und ihrer Wechselbeziehungen mit der Bevölkerung – die → *Regierungsform* (z. B. im Ausbeuterstaat Monarchie oder Republik, beide wiederum in verschiedenen Abarten); b) die Art und Weise der Wechselbeziehungen des Staatsganzen und seiner zentralen Organe zu den einzelnen Bestandteilen des Staates (z. B. Länder, Staaten, Kantone) und deren Organen sowie zu den örtlichen Staatsorganen – die Form des Staatsaufbaus (z. B. Einheitsstaat oder → *Föderation*); c) die Gesamtheit der Herrschaftsverfahren und -methoden bei der Leitung der Gesellschaft, mit deren Hilfe die jeweils herrschende Klasse ihre politisch-staatliche Macht in der Gesellschaft ausübt – das → *politische Regime* des betreffenden Staates. Das politische Regime bildet die wichtigste innere Seite der Form eines Staates, denn diese Fragen sind stärker mit den Interessen der herrschenden Klasse, aber auch der unterdrückten Klassen verbunden als andere Aspekte der S. Nicht selten wird daher auch in der Literatur das politische Regime mit der S. gleichgesetzt. Im Gegensatz zur bürgerlichen Staats- und Rechtsideologie, auch der des Sozialdemokratismus, die die S. verabsolutiert und losgelöst vom Klassenwesen des gegebenen Staates betrachtet, wie dies besonders deutlich in den bürgerlichen Auffassungen von der Demokratie zum Ausdruck kommt, geht die marxistisch-leninistische Analyse der Form eines Staates immer vom Charakter der in ihm herrschenden Produktionsverhältnisse, von der gesellschaftlichen Stellung und Funktion der in ihm herrschenden Klasse aus. Dabei berücksichtigt sie, daß die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die den gesellschaftlichen Überbau in seiner Gesamtheit bestimmt, auf die S. reflektiert über das Klassenwesen des gegebenen Staates und den Klasseninhalt seiner Tätigkeit einwirkt. Die marxistisch-leninistische Staats- und Rechtstheorie lehnt deshalb auch die in der bürgerlichen politischen und juristischen Theorie übliche Klassifizierung von Staaten nach formellen Gesichtspunkten ab, nach denen unter Negierung ihres unterschiedlichen Klassenwesens verschiedene Staaten lediglich nach ihrer S. miteinander in Beziehung gesetzt und verglichen werden. Sie geht vielmehr davon aus, daß es sich bei jeder S. immer um die eines klassenmäßig genau bestimmten Staatstyps handelt. So unterschieden sich die Sklavenhalterstaaten hinsichtlich ihrer Regierungsformen in Monarchien und Republiken, wobei letztere sich z. B. wieder in aristokratische und demokratische untergliederten. Aber in allen diesen Formen war der Staat immer das Machtinstrument der Klassenherrschaft der Sklavenhalter. Auch der Feudalstaat kannte Monarchie und Republik als Regierungsformen. Aber deren sozialer Inhalt war ein ganz anderer. Denn gleich ob als ständische Monarchie, als absolute Monarchie des ausgehenden Mittelalters oder als feudale Stadtrepublik in ihren verschiedenen aristokratischen oder demokratischen Spielarten: Ihr feudaler Charakter war ihnen gemeinsam und für sie bestimmend. Auch bei der Beurteilung der Formen der bürgerlichen Staaten, bei denen neben bürgerlichen konstitutionellen Monarchien

parlamentarisch-demokratische Republiken und faschistische sowie andere autoritäre Regimes als S. existieren, können nicht äußerliche, formelle Gesichtspunkte maßgebend sein. Maßgebend ist ihr Klassenwesen als Machtinstrument der Bourgeoisieherrschaft und damit eng verbunden die mit ihrem politischen Regime (→ *bürgerliche Demokratie* oder → *Faschismus*) gegebenen politischen Bedingungen für den Kampf der Arbeiterklasse und ihrer Verbündeten um ihre Befreiung. Der → *sozialistische Staat* als Staat neuen, höheren Typus bringt auch neue, höhere Formen der Staatsmacht hervor, die mit den S. der Ausbeuterstaaten nicht vergleichbar, sondern dem Wesen und den Aufgaben des sozialistischen Staates beim Aufbau der sozialistischen bzw. kommunistischen Gesellschaft angepaßt sind. Der Übergang vom Kapitalismus zum Kommunismus wird nach den Worten Lenins eine Vielfalt politisch-staatlicher Formen hervorbringen. Deren Wesen aber wird immer die → *Diktatur des Proletariats* sein (→ *Pariser Kommune*, → *Sowjetstaat*, → *Volksdemokratie*). Die Spezifik der Herausbildung dieser oder jener S. wird vor allem durch das jeweilige Klassenkräfteverhältnis, durch den Grad und die Ergebnisse des Klassenkampfes bestimmt, die in der Art und Weise der Organisation der Staatsmacht und den Methoden ihrer Tätigkeit ihren Niederschlag finden. Einfluß auf die S. haben auch die Wechselbeziehungen des Staates zu den anderen Elementen der politischen Organisation der Gesellschaft, wie überhaupt des gesellschaftlichen Überbaus, darunter das erreichte kulturelle Entwicklungsniveau, aber auch bestimmte Traditionen (z. B. parlamentarische Traditionen), die sich in der historischen Entwicklung des betreffenden Landes herausgebildet haben. Vor allem in der Gegenwart gewinnen internationale Faktoren in Gestalt der zwischen den Staaten bestehenden politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen zunehmend Bedeutung für die S. Einerseits sind die imperialistischen Mächte bestrebt, anderen Völkern, vor allem in noch schwächer entwickelten Ländern, reaktionäre S. aufzuzwingen oder im Rahmen imperialistischer Paktsysteme die nationalen S. durch supranationale imperialistische Organisations- und Herrschaftsformen zu überlagern. Andererseits wirkt sich in wachsendem Maße der progressive Einfluß des sozialistischen Weltsystems und der demokratischen S. der sozialistischen Länder auf die Herausbildung und Entwicklung progressiver politischer Formen in den Ländern aus, die sich vom Imperialismus befreien und den Weg des gesellschaftlichen Fortschritts und nationaler Demokratie beschreiten. Der völlig neuartige Charakter der Beziehungen zwischen den Staaten der sozialistischen Staatengemeinschaft, wie er in der immer enger werdenden Zusammenarbeit der RGW-Länder zum Ausdruck kommt, bewirkt zugleich in allen sozialistischen Staaten die Festigung der ihnen allen gemeinsamen demokratischen Prinzipien ihrer staatlichen Formen, wie sie sich im Sowjetstaat erstmals umfassend herausgebildet und auch in den volksdemokratischen Staaten bewährt haben.

Staatsfunktion: Hauptrichtungen der staatlichen Tätigkeit, in denen der Staat auf die gesellschaftlichen Verhältnisse einwirkt und sein Klassenwesen zum Ausdruck bringt. In den S. verkörpert sich die dienende Rolle des Staates als Bestandteil des politischen Überbaus der Gesellschaft gegenüber deren ökonomischer und sozialer Basis (→ *Basis und Überbau*). Sie kennzeichnen den Staat als Hauptinstrument der jeweils herrschenden Klasse zur Verwirklichung ihrer Klasseninteressen. In den Ausbeuterordnungen bestehen diese

MARX-ENGELS-LENIN-INSTITUT · MOSKAU

KARL MARX

GRUNDRISSE DER KRITIK DER POLITISCHEN ÖKONOMIE

(ROHENTWURF)

1857–1858

ANHANG

1850–1859

DIETZ VERLAG BERLIN 1974

Grenze, an dem Punkt des Kontakts verschiedner Gemeinwesen. Das Gemeineigentum ist neuerdings als eine besondre slawische Kuriosität wiederentdeckt worden. In der Tat aber bietet uns Indien eine Musterkarte der mannigfaltigsten Formen solchen ökonomischen Gemeinwesen, mehr oder minder aufgelöst, aber noch vollständig erkennbar; und eine gründlichere Geschichtsforschung findet es als Ausgangspunkt bei allen Kulturvölkern wieder. Das auf den Privataustausch gegründete System der Produktion ist zu erst historischer Auflösung dieses naturwüchsigen Kommunismus. Jedoch liegt wieder eine ganze Reihe ökonomischer Systeme zwischen der modernen Welt, worin der Tauschwert die Produktion in ihrer ganzen Tiefe und Breite beherrscht, und den Gesellschaftsformationen, deren Grundlage zwar schon das aufgelöste Gemeineigentum bildet, ohne daß [...]

1) WERT

Dieser Abschnitt nachzunehmen.

Die erste Kategorie, worin sich der bürgerliche Reichtum darstellt, ist die der Ware. Die Ware selbst erscheint als Einheit zweier Bestimmungen. Sie ist Gebrauchswert, d. h. Gegenstand der Befriedigung irgendeines Systems menschlicher Bedürfnisse. Es ist dies ihre stoffliche Seite, die den disparatesten Produktionsepochen gemeinsam sein kann und deren Betrachtung daher jenseits der politischen Ökonomie liegt. Der Gebrauchswert fällt in ihren Bereich, sobald er durch die modernen Produktionsverhältnisse modifiziert wird oder seinerseits modifizierend in sie eingreift. Was im Allgemeinen anstandshalber darüber gesagt zu werden pflegt, beschränkt sich auf Gemeinplätze, die einen historischen Wert hatten in den ersten Anfängen der Wissenschaft, als die gesellschaftlichen Formen der bürgerlichen Produktion noch mühsam aus dem Stoff herausgeschält und mit großer Anstrengung als selbständige Gegenstände der Betrachtung fixiert wurden. In der Tat aber ist der Gebrauchswert der Ware gegebne Voraussetzung —, die stoffliche Basis, woran sich ein bestimmtes ökonomisches Verhältnis darstellt. Es ist erst dies bestimmte Verhältnis, das den Gebrauchswert zur Ware stempelt. Weizen z. B. besitzt denselben Gebrauchswert, ob er von Sklaven, Leibeignen oder freien Arbeitern gebaut werde. Er würde seinen Gebrauchswert nicht verlieren, wenn er vom Himmel herunterschneite. Wie verwandelt sich nun der Gebrauchswert in Ware? Träger des Tauschwerts. Obgleich unmittelbar in der Ware vereinigt, fallen Gebrauchswert und Tauschwert ebenso unmittelbar auseinander. Nicht nur erscheint der Tauschwert nicht bestimmt durch den Gebrauchswert, sondern vielmehr die Ware wird erst Ware, realisiert sich erst als Tauschwert, sofern ihr Besitzer sich nicht zu ihr als Gebrauchswert verhält. Es ist nur durch ihre Entäußerung, ihren Austausch gegen andre Waren, daß er sich Gebrauchswerte aneignet. Aneignung durch Entäußerung ist die Grundform des gesellschaftlichen Systems der Produktion, als dessen einfachster, abstraktester Ausdruck der Tauschwert erscheint. Vorausgesetzt ist der Gebrauchswert der Ware, aber nicht für ihren Eigner, sondern für die Gesellschaft überhaupt. (Wie eine Manchester Familie von Fabrikarbeitern, worin die Kinder im Austauschverhältnis zu ihren Eltern stehn und ihnen Kost und Logis bezahlen, nicht die herkömmliche ökonomische Organisation der Familie darstellt, sowenig ist das System des modernen Privataustauschs überhaupt die naturwüchsige Ökonomie der Gesellschaften. Der Austausch beginnt nicht zwischen den Individuen innerhalb eines Gemeinwesens, sondern da, wo die Gemeinwesen aufhören — an ihrer

sind — nach Ricardo — als im Umlauf befindliches Geld zu nehmen, und wenn sich das vermehrt ohne eine entsprechende Vermehrung der Waren, werden die Umlaufmittel im Wert gemindert, und es wird profitabel, Goldbarren auszuführen anstelle von Waren. Wenn andererseits eine schlechte Ernte oder irgendein anderes Unglück zu einer bedeutenden Vernichtung von Waren führt — ohne eine entsprechende Veränderung in der Höhe der Umlaufmittel, ist das im Umlauf befindliche Geld, dessen Summe eher der Voreinschätzung des Marktes und nicht dem plötzlich geschrumpften Warenmarkt angepaßt worden war, wieder überreichlich vorhanden oder „abgewertet" und muß durch Export verringert werden, bevor sein Wert wiederhergestellt werden kann. Entsprechend dieser Ansicht von der Zirkulation, in der Lord Overstones Theorie wurzelt, kann das Angebot an Umlaufmitteln oder Geld in der Menge immer unbegrenzt erhöht werden und verringert seinen Wert entsprechend dieser Vermehrung; und es kann seinen wahren Wert nur durch Export des überflüssigen Anteils zurückgewinnen. Deshalb hält die Ricardo'sche Schule jede Ausgabe von Papiergeld, das die Lücke füllen könnte, die durch Exporte von Edelmetallen verursacht wurde und so den ‚natürlichen' Fall der Preise verhindern könnte, der andrerseits mit Sicherheit eintritt, für eine Einmischung in ökonomische Preisgesetze und für ein Abgehen von Prinzipien, die eine rein metallische Währung notwendigerweise regulieren würden." (l. c.)

||63| 1. Wert[437]

Dieser Abschnitt nachzunehmen.

Die erste Kategorie, worin sich der bürgerliche Reichtum darstellt, ist die der *Ware*. Die Ware selbst erscheint als Einheit zweier Bestimmungen. Sie ist *Gebrauchswert*, d. h. Gegenstand der Befriedigung irgendeines Systems menschlicher Bedürfnisse. Es ist dies ihre stoffliche Seite, die den disparatesten Produktionsepochen gemeinsam sein kann und deren Betrachtung daher jenseits der politischen Ökonomie liegt. Der Gebrauchswert fällt in ihren Bereich, sobald er durch die modernen Produktionsverhältnisse modifiziert wird oder seinerseits modifizierend in sie eingreift. Was im allgemeinen anstandshalber darüber gesagt zu werden pflegt, beschränkt sich auf Gemeinplätze, die einen historischen Wert hatten in den ersten Anfängen der Wissenschaft, als die gesellschaftlichen Formen der bürgerlichen Produktion noch mühsam aus dem Stoff herausgeschält und mit großer Anstrengung als selbständige Gegenstände der Betrachtung fixiert wurden. In der Tat aber ist der Gebrauchswert der Ware gegebne Voraussetzung — die stoffliche Basis, worin sich ein bestimmtes ökonomisches Verhältnis darstellt. Es ist erst dies bestimmte Verhältnis, das den Gebrauchswert zur Ware stempelt. Weizen z. B. besitzt denselben Gebrauchswert, ob er von Sklaven, Leibeignen oder freien Arbeitern gebaut werde. Er würde seinen Gebrauchswert nicht verlieren, wenn er vom Himmel herunterschneite. Wie verwandelt sich nun der Gebrauchswert in Ware? Träger des *Tauschwerts*. Obgleich unmittelbar in der Ware vereinigt, fallen Gebrauchswert und Tauschwert ebenso unmittelbar auseinander. Nicht nur erscheint der Tauschwert nicht bestimmt durch den Gebrauchswert, sondern vielmehr die Ware wird erst Ware, realisiert sich erst als Tauschwert, sofern ihr Besitzer sich nicht zu ihr als Gebrauchswert verhält. Es ist nur durch ihre Entäußerung, ihren Austausch gegen andre Waren, daß er sich Gebrauchswerte aneignet. Aneignung durch Entäußerung ist die Grundform des gesellschaftlichen Systems der Produktion, als dessen einfachster, abstraktester

Ausdruck der Tauschwert erscheint. Vorausgesetzt ist der Gebrauchswert der Ware, aber nicht für ihren Eigner, sondern für die Gesellschaft überhaupt. {Wie eine Manchester Familie von Fabrikarbeitern, worin die Kinder im Tauschverhältnis zu ihren Eltern stehn und ihnen Kost und Logis bezahlen, nicht die herkömmliche ökonomische Organisation der Familie darstellt, sowenig ist das System des modernen Privataustauschs überhaupt die naturwüchsige Ökonomie der Gesellschaften. Der Austausch beginnt nicht zwischen den Individuen innerhalb eines Gemeinwesens, sondern da, wo die Gemeinwesen aufhören – an ihrer Grenze, an dem Punkt des Kontakts verschiedner Gemeinwesen. Das Gemeindeeigentum ist neuerdings als eine besondre slawische Kuriosität wiederentdeckt worden.[438] In der Tat aber bietet uns Indien eine Musterkarte der mannigfaltigsten Formen solches ökonomischen Gemeinwesens, mehr oder minder aufgelöst, aber noch vollständig erkennbar; und eine gründlichere Geschichtsforschung findet es als Ausgangspunkt bei allen Kulturvölkern wieder. Das auf den Privataustausch gegründete System der Produktion ist zuerst historische Auflösung dieses naturwüchsigen Kommunismus. Jedoch liegt wieder eine ganze Reihe ökonomischer Systeme zwischen der modernen Welt, worin der Tauschwert die Produktion in ihrer ganzen Tiefe und Breite beherrscht, und den Gesellschaftsformationen, deren Grundlage zwar schon das aufgelöste Gemeineigentum bildet, ohne daß [...][439]

Anhang und Register

Untertitel gegeben: *Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe*. Meine Aufgabe wäre freilich ganz unsinnig gewesen, wenn ich die Existenz dieser Rechtsform selbst nicht zugäbe und die Kategorien, die diese Form ausdrücken, als müßige Hirngespinste verwürfe.

Wenn ich die Unzuverlässigkeit und Inadäquatheit der juristischen Konstruktionen im Gebiet des öffentlichen Rechts charakterisiere und dabei von den methodologischen Schwankungen und der Unsicherheit spreche, die die Jurisprudenz bald in Soziologie, bald in Psychologie zu verwandeln drohen, so ist es ein seltsamer Gedanke, zu meinen, daß ich dadurch vor dem vom marxistischen Standpunkte aus unternommenen Versuch einer soziologischen Kritik der Jurisprudenz warnen will. Eine solche Warnung würde sich ja in erster Linie gegen mich selbst richten. Die Zeilen, die das Staunen Rasumowskis hervorriefen und die er durch meine ungenügende Vorstellung vom Charakter der marxistischen Analyse erklärt, beziehen sich doch auf die Schlußfolgerungen der bürgerlichen Jurisprudenz, der das Vertrauen zum Gefüge ihrer Konzeptionen verloren geht, sobald sie sich von dem Austauschverhältnis (im weitesten Sinne des Wortes) entfernt. Vielleicht hätte ich etwa durch eine ausdrückliche Berufung zeigen sollen, daß jener Satz von der »der Jurisprudenz drohenden Gefahr« eine Anspielung auf die Klage eines bürgerlichen Rechtsphilosophen ist. – Diese Klage bezieht sich freilich nicht auf die marxistische Kritik (diese beunruhigte damals die Geister der »reinen Juristen« noch nicht), sondern auf die Versuche der bürgerlichen Jurisprudenz selbst, die Beschränktheit der eigenen Methode durch Entlehnungen aus der Soziologie und Psychologie zu maskieren. Es lag mir aber zu fern, daran zu denken, daß man in mir einen »reinen Juristen« erblicken könnte, dessen Herz um die von der marxistischen Kritik bedrohte Jurisprudenz trauert, um solche Vorsichtsmaßregeln zu ergreifen.

Eugen Paschukanis: Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe. Freiburg/Breisgau 2003

Ware

VIERTES KAPITEL

Ware und Subjekt

Jedes Rechtsverhältnis ist ein Verhältnis zwischen Subjekten. Das Subjekt ist das Atom der juristischen Theorie, deren einfachstes nicht weiter zerlegbares Element. Mit dem Subjekt beginnen wir denn auch unsere Analyse.

I. Rasumowski ist mit mir darin nicht einverstanden, daß die Analyse des Begriffs »Subjekt« zur Grundlage der Untersuchung der Rechtsform dienen muß. Ihm scheint diese Kategorie der entwickelten bürgerlichen Gesellschaft erstens zu kompliziert und zweitens für die vorhergehenden historischen Epochen nicht charakteristisch. Seiner Meinung nach sollte »die Entwicklung des für die ganze Klassengesellschaft grundlegenden Verhältnisses« als Ausgangspunkt dienen. Dieses aber sei, wie Marx in der *Einleitung* sagt, »der Besitz, der sich aus der faktischen Aneignung im weiteren zum juristischen Eigentum entwickelt« (Rasumowski 1925, 18). Indem er die Wege dieser Entwicklung aufzeigt, kommt jedoch Rasumowski selbst zum Ergebnis, daß das Privateigentum als solches erst im Entwicklungsprozeß Form annimmt, erst dort im modernen Sinne zum Privateigentum wird, und zwar nach Maßgabe dessen, wie weit dieses Eigentum nicht nur mit »der Möglichkeit ungehinderten Besitzes«, sondern auch mit der »Möglichkeit der Entäußerung« einhergeht (ebd., 114). Dies bedeutet aber auch, daß die Rechtsform in ihrer entfalteten Gestalt eben bürgerlich-kapitalistischen gesellschaftlichen Verhältnissen entspricht. Es ist klar, daß besondere Formen gesellschaftlicher Verhältnisse diese Verhältnisse selbst und die ihnen zugrundeliegenden Gesetze nicht aufheben. So ist die innerhalb einer gegebenen Gesellschaftsformation und durch deren Kräfte erfolgte Aneignung eines Produkts eine grundlegende Tatsache oder, wenn man will, ein Grundgesetz. Aber die juristische Form des Privateigentums nimmt dieses Verhältnis erst auf einer bestimmten Entwicklungsstufe der Produktivkräfte und der mit dieser zusammenhängenden Arbeitsteilung an. Rasumowski glaubt, daß, wenn ich meiner Analyse den Begriff des Subjekts zugrunde lege,

ich dadurch das Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis aus meiner Untersuchung eliminiere, während doch Besitz und Eigentum mit diesen Verhältnissen unlöslich verbunden sind. Es fällt mir garnicht ein, diesen Zusammenhang zu bestreiten. Ich behaupte nur, daß Eigentum nur als freie Verfügung auf dem Markte zur Grundlage der Rechtsform wird. Die Kategorie des Subjekts dient aber eben als allgemeinster Ausdruck dieser Freiheit. Was bedeutet zum Beispiel das juristische Eigentum an Grund und Boden?

> *Weiternichts, (meintMarx, E. P.) alsdaßderGrundeigentümermitder Bodenverfahrenkann, wiejederWarenbesitzermitseinerWare. (MEW 25, 629)*

Andererseits verwandelt der Kapitalismus gerade dadurch den feudalen Grundbesitz in modernen Grundbesitz, daß er das Grundeigentum ganz von Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen befreit. Der Sklave untersteht ganz seinem Herrn. Gerade aus diesem Grunde erfordert dieses Ausbeutungsverhältnis keine besondere juristische Formgebung. Der Lohnarbeiter tritt auf dem Markt als freier Verkäufer seiner Arbeitskraft auf, darum vermittelt sich das Verhältnis der kapitalistischen Ausbeutung in der juristischen Form des Vertrags. Ich glaube, diese Beispiele werden genügen, um die entscheidende Bedeutung der Kategorie des Subjekts bei der Analyse der Rechtsform darzutun.

Die idealistischen Rechtstheorien entwickeln den Begriff des Subjekts aus dieser oder jener allgemeinen Idee, das heißt auf rein spekulativem Wege.

> Der Grundbegriff des Rechts ist die Freiheit... Der abstrakte Begriff der Freiheit ist: Möglichkeit, sich zu etwas zu bestimmen... Der Mensch ist Subjekt des Rechts darum, daß ihm jene Möglichkeit, sich zu bestimmen, zukommt, daß er einen Willen hat. (Puchta 1850, 4-9)

Siehe auch bei Hegel (1981, § 36):

> Die Persönlichkeit enthält überhaupt die Rechtsfähigkeit und macht den Begriff und die selbst abstrakte Grundlage des abstrakten und daher formellen Rechtes aus. Das Rechtsgebot ist daher: sei eine Person und respektiere die anderen als Personen.

Und ferner (ebd., § 42):

> Das von dem freien Geiste unmittelbar Verschiedene ist für ihn und an sich das Äußerliche überhaupt - eine Sache, ein Unfreies. Unpersönliches und Rechtloses.

Wir werden im weiteren sehen, in welchem Sinne diese Gegenüberstellung von Ding und Subjekt den Schlüssel zum Verständnis der Rechtsform liefert. Die dogmatische Jurisprudenz bedient sich demgegenüber dieses Begriffes von der formalen Seite - Für sie ist das Subjekt 'nichts weiter als sein» Mittel der juristischen Qualifizierung Phänomenen vom Standpunkt ihrer Tauglichkeit oder Untauglichkeit zur Beteiligung am Rechtsverkehr« (Roshdestwenski 1913: 6). Die dogmatische Jurisprudenz stellt folglich die Frage überhaupt nicht kraft welcher Ursachen sieh der Mensch als zoologisches tadividuum ineinjuristisches Subjekt verwandelt hat. Sie geht vom Rechtsverkehr als von einer fertigen, von vornherein gegebenen Form aus.

aus.

Im Gegensatz dazu betrachtet die marxistische Theorie jede gesellschaftliche Form historisch. sie stellt sich deshalb die Aufgabe, jene historisch gegebenen materiellen Bedingungen aufzuklären, die die eine oder andere Kategorie zu Realitäten gemacht haben. Die materiellen Voraussetzungen der Rechtsgemeinschaft oder des Verkehrs zwischen juristischen Subjekten sind von Marx selbst im 1. Band des *Kapital* festgestellt, allerdings nur nebenbei, in der Form ganz allgemeiner Hinweise. Diese Hinweise tragen jedoch zum

Austauschprozeß einen bewußten Willensakt des Warenbesitzers voraus, oder wie Marx sagt:

> Die Waren können nicht selbst zu Markte gehen und sich nicht selbst austauschen. Wir müssen uns also nach ihren Hütern umsehen, den Warenbesitzern. Die Waren sind Dinge und daher widerstandslos gegen den Menschen. Wenn sie nicht willig, kann er Gewalt brauchen, in anderen Worten, sie nehmen. (MEW 23, 99)

Somit fordert der in den Arbeitsprodukten verdinglichte und sich in die Form einer elementaren Gesetzmäßigkeit kleidende gesellschaftliche Zusammenhang der Menschen im Produktionsprozeß zu seiner Realisierung ein besonderes Verhältnis der Menschen als Verfüger über Produkte, als Subjekte, deren »Wille in jenen Dingen haust«.

> Daß die Güter Arbeit enthalten, ist eine ihnen innewohnende Eigenschaft; daß sie ausgetauscht werden können, eine zweite, die nur vom Willen ihrer Besitzer abhängt, und nur vorausgesetzt, daß sie apropriiert und veräußerlich sind. (Hilferding 1904, 54)

Darum wird der Mensch, zu gleicher Zeit als das Arbeitsprodukt Wareneigenschaft annimmt und Träger von Wert wird, zum juristischen Subjekt und zum Träger von Rechten.[1]

> Die Person, deren Wille als maßgebend erklärt ist, ist das Subjekt des Rechts. (Windscheid 1906, § 49)]

Gleichzeitig damit zerfällt das gesellschaftliche Leben einerseits in eine Totalität spontan entstehender verdinglichter Verhältnisse (solche sind alle wirtschaftlichen Beziehungen: Preisniveau, Mehrwertrate, Profitrate usw.), - das heißt solcher Verhältnisse, in denen uns Menschen nicht mehr bedeuten als Dinge - und andererseits solcher Verhältnisse, in denen der Mensch nur bestimmt wird, indem er einem

[1] Der Mensch als Ware, das heißt der Sklave, wird zum reflektierten Subjekt, sobald er als Verfüger über Waren-Dinge auftritt und sich an der Zirkulation beteiligt (siehe über die Rechte der Sklaven bei dem Abschluß von Rechtsgeschäften im römischen Recht: Pokrowski 1915, 294). Im Gegensatz dazu wird in der modernen Gesellschaft der freie Mensch, das heißt der Proletarier, wenn er als solcher einen Markt für den Verkauf seiner Arbeitskraft sucht, als Objekt behandelt und fällt in den Einwanderungsgesetzen unter dieselben Verbote, Kontingentierungen usw. wie andere über die Staatsgrenze eingeführten Waren.

Ding gegenübergestellt wird, das heißt als Subjekt. Das letztere ist eben das Rechtsverhältnis. Es sind dies die beiden Grundformen, die sich prinzipiell voneinander unterscheiden, aber sich zugleich gegenseitig bedingen und miteinander aufs engste zusammenhängen. Der gesellschaftliche, in der Produktion wurzelnde Zusammenhang stellt sich gleichzeitig in zwei absurden Formen dar: als Warenwert und als die Fähigkeit des Menschen, Subjekt des Rechts zu sein.

Genau so wie die natürliche Mannigfaltigkeit der nützlichen Eigenschaften eines Produkts in der Ware nur als einfache Hülle des Wertes auftritt und die konkreten Arten menschlicher Arbeit sich in abstrakt menschliche Arbeit als Schöpferin von Werten auflösen, tritt die konkrete Mannigfaltigkeit des Verhältnisses zwischen Mensch und Ding als abstrakter Wille des Eigentümers auf und lösen sich alle konkreten Besonderheiten, die den einen Vertreter der Gattung homo sapiens von dem anderen unterscheiden, in der Abstraktion des Menschen überhaupt, des Menschen als juristischen Subjekts auf.

Wenn das Ding ökonomisch den Menschen beherrscht, weil es als Ware ein gesellschaftliches Verhältnis verdinglicht, das dem Menschen nicht unterworfen ist, so herrscht juristisch der Mensch über die Sache, weil er in seiner Eigenschaft als Besitzer und Eigentümer selbst nur zur Verkörperung des abstrakten unpersönlichen Rechtssubjekts, des Reinprodukts gesellschaftlicher Verhältnisse wird. Mit den Worten Marx' ausgedrückt:

> Um diese Dinge als Ware aufeinander zu beziehen, müssen die Warengüter sich zueinander als Personen verhalten, deren Willen in jenen Dingen haust, so daß der eine nur mit dem Willen des anderen, also jeder nur vermittels eines, beiden gemeinsamen Willensaktes sich die fremde Ware aneignet, indem er die eigene veräußert. Sie müssen sich daher wechselseitig als Privateigentümer anerkennen. (MEW 23, 99)

Es ist selbstverständlich, daß sich die historische Entwicklung des Eigentums als Rechtsinstituts mit all den verschiedenen Methoden des Erwerbs und des Schutzes von Eigentum, mit all den Modifikationen bezüglich der verschiedenen Objekte usw. sich bei weitem nicht so wohlgeordnet und konsequent vollzogen hat, wie die oben angeführte logische Deduktion. Aber nur diese Deduktion deckt den allgemeinen Sinn des historischen Prozesses vor uns auf.

Nachdem er in eine sklavische Abhängigkeit von den hinter seinem Rücken in der Gestalt des Wertgesetzes entstehenden ökonomischen

Verhältnisses geraten ist, erhält das wirtschaftende Subjekt, sozusagen als Entschädigung, nunmehr als juristisches Subjekt eine seltene Gabe: den juristisch unterstellten Willen, der ihn unter den anderen Warenbesitzern - solchen wie er selbst es ist - absolut frei und gleich macht. »Alle sollen frei sein und keiner soll die Freiheit des anderen stören ... Jeder besitzt *seinen* Körper als freies Werkzeug seines Willens.« (Fichte 1912, 10)

Dies ist das Axiom, von dem die Theoretiker des Naturrechts ausgehen. Und diese Idee der Isoliertheit, des In-Sich-Abgeschlossenseins der menschlichen Persönlichkeit, dieser »natürliche Zustand«, aus dem der »Widerstreit der Freiheit ins Unendliche« folgt, entspricht vollkommen der warenmäßigen Produktion, in der die Produzenten formell voneinander unabhängig und außer durch die künstlich geschaffene Rechtsordnung durch nichts miteinander verbunden sind. Dieser rechtliche Zustand selbst oder, um die Worte desselben Verfassers zu gebrauchen,

> die gleichzeitige Existenz vieler freier Geschöpfe, die alle frei sein sollen und bei denen die Freiheit des einen nicht die Freiheit des anderen stören soll,

ist nichts anderes als der idealisierte, in die Wolkenhöhen der philosophischen Abstraktion versetzte, von der rohen Empirie befreite Markt, auf dem sich die unabhängigen Produzenten treffen; denn, wie uns ein anderer Philosoph lehrt

> im Handelsgeschäft tun beide Parteien, was sie wollen, und beanspruchen keine größere Freiheit, als sie selbst den anderen gewähren (Spencer 1851, Cap. 13).

Die zunehmende Arbeitsteilung, die Erleichterungen des Verkehrs und die daraus folgende Entwicklung des Austausches machen den Wert zur ökonomischen Kategorie, das heißt zur Verkörperung der über dem Individuum stehenden gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse. Dazu ist aber nötig, daß die einzelnen zufälligen Tauschakte sich in eine ausgedehnte systematische Warenzirkulation verwandeln. Auf dieser Entwicklungsstufe löst sich der Wert von der zufälligen Wertung los, verliert seinen Charakter als ein Phänomen der individuellen Psyche und gewinnt objektive ökonomische Bedeutung. Ebenso sind reale Bedingungen dazu erforderlich, damit der Mensch sich aus einem zoologischen Individuum in ein abstraktes und unpersönliches Rechtssubjekt, in die juristische Person verwandelt. Diese realen Bedingungen bestehen in der Verdichtung der gesellschaftlichen Zusammenhänge

und in der wachsenden Macht der sozialen Organisation, das heißt der Klassenorganisation, die ihr Maximum in dem »wohlgeordneten« bürgerlichen Staat erreicht. Hier löst sich die Fähigkeit, Rechtssubjekt zu sein, endgültig von der lebendigen konkreten Persönlichkeit los, hört auf, eine Funktion ihres wirksamen bewußten Willens zu sein und wird zur rein gesellschaftlichen Eigenschaft. Die Handlungsfähigkeit abstrahiert sich von der Rechtsfähigkeit, das juristische Subjekt bekommt einen Doppelgänger in der Gestalt des Stellvertreters und gewinnt selbst die Bedeutung eines mathematischen Punktes, eines Zentrums, in dem eine gewisse Summe von Rechten konzentriert ist.

Dementsprechend hört das bürgerliche kapitalistische Eigentum auf, ein labiler, schwankender, rein faktischer Besitz zu sein, der jeden Augenblick angefochten werden kann und mit der Waffe in der Hand verteidigt werden muß. Es verwandelt sich in ein absolutes, unverrückbares Recht, das der Sache überall nachfolgt, wohin sie nur vom Zufall verschlagen wird, und das, seitdem die bürgerliche Zivilisation ihre Herrschaft auf die ganze Erdkugel ausgedehnt hat, überall in der Welt durch Gesetze, Polizei und Gerichte geschützt wird.[2]

---

[2] Die Entwicklung des sogenannten Kriegsrechts ist nichts anderes als eine allmähliche Festigung des Prinzips der Unantastbarkeit bürgerlichen Eigentums. Bis zur Epoche der Französischen Revolution wurde die Bevölkerung sowohl von den eigenen als auch von den feindlichen Soldaten ungehindert und ungehemmt geplündert. Benjamin Franklin ist der erste, der 1785 als politisches Prinzip proklamiert, daß in zukünftigen Kriegen »Bauern, Handwerker und Kaufleute unter dem Schutz beider kriegführenden Parteien friedlich ihren Beschäftigungen weiter nachgehen sollten«. Rousseau (1984) stellt im *contrat social* die Regel auf, daß der Krieg zwischen den Staaten, aber nicht zwischen den Staatsbürgern geführt würde. Die Gesetzgebung des Konvents strafte Plünderung durch Soldaten sehr streng, sowohl im eigenen als auch im fremden Lande. Erst 1899 wurden im Haag die Prinzipien der Französischen Revolution zur völkerrechtlichen Satzung erhoben. (Die Gerechtigkeit erfordert übrigens, hier daraufhinzuweisen, daß wohl Napoleon, als er die kontinentale Blockade verhängte, eine gewisse Verlegenheit empfand und es für angebracht hielt, in seiner Botschaft an den Senat diese Maßnahme, »die wegen der Streitigkeiten der Herrscher die Interessen privater Personen in Mitleidenschaft zieht« und »an die Barbarei ferner Jahrhunderte erinnert« zu rechtfertigen, im letzten Weltkrieg aber die bürgerlichen Regierungen die Eigentumsrechte der Staatsbürger beider kämpfenden Parteien ohne jede Verlegenheit offen verletzt haben.)

Auf dieser Entwicklungsstufe beginnt die sogenannte Willenstheorie der subjektiven Rechte, der Wirklichkeit nicht entsprechend zu scheinen (Dernburg 1902, § 39). Man zieht es vor, das Recht im subjektiven Sinne zu definieren, als »Anteil an den Lebensgütern, welchen der allgemeine Wille als einer Person zukommend anerkennt und ihr gewährleistet«. Dabei ist die Fähigkeit, zu wünschen und zu handeln, bei dieser Person durchaus nicht erforderlich. Die Definition Dernburgs läßt sich freilich besser in der Vorstellungswelt des modernen Juristen unterbringen, der mit der Rechtsfähigkeit von Idioten, Säuglingen, juristischen Personen usw. operiert. Die Willenstheorie ist demgegenüber in ihren extremen Konsequenzen gleichbedeutend mit dem Ausschluß der erwähnten Kategorien aus der Reihe der Rechtssubjekte. (Vgl. in bezug auf die juristischen Personen: Brinz 1879, 984.) Dernburg kommt zweifellos der Wahrheit näher, indem er das Rechtssubjekt als rein gesellschaftliches Phänomen auffaßt. Es ist uns aber andererseits vollkommen klar, warum das Element des Willens bei der Konstruktion des Begriffs vom Rechtssubjekt eine so wesentliche Rolle spielt. Dies sieht zum Teil auch Dernburg selbst, wenn er behauptet:

> Rechte im subjektiven Sinne bestanden geschichtlich lange, ehe sich eine selbstbewußte staatliche Ordnung ausbildete. Sie gründeten sich in der Persönlichkeit der einzelnen und in der Achtung, welche sie für ihre Person und ihre Güter zu erringen und zu erzwingen wußten. Erst durch Abstraktion mußte man allmählich aus der Anschauung der vorhandenen subjektiven Rechte den Begriff der Rechtsordnung gewinnen. Es ist daher eine ungeschichtliche und eine unrichtige Anschauung, daß die Rechte im subjektiven Sinn nichts seien als Ausflüsse des Rechts im objektiven Sinn. (1902, § 39)

»Erringen und erzwingen« konnte offenbar nur, wer nicht nur über einen Willen, sondern auch über ein bedeutendes Maß von Macht verfügte. Wie die Mehrzahl der Juristen, neigt aber auch Dernburg dazu, das Rechtssubjekt als »Persönlichkeit überhaupt« zu behandeln, das heißt außerhalb bestimmter historischer Bedingungen als ewige Kategorie. Von diesem Standpunkte aus ist es dem Menschen als beseeltem und mit einem vernünftigen Willen ausgestattetem Wesen eigen, Rechtssubjekt zu sein. In Wirklichkeit wird die Kategorie des Rechtssubjekts selbstverständlich aus dem auf dem Markte vor sich gehenden Tauschakt abstrahiert. Gerade in diesem Tauschakt realisiert

der Mensch in der Praxis die formelle Freiheit der Selbstbestimmung. Das Marktverhältnis enthüllt diese Gegensätzlichkeit zwischen Subjekt und Objekt in einem speziell rechtlichen Sinne. Das Objekt ist die Ware, das Subjekt ist der Warenbesitzer, der über die Ware im Aneignungs- und Veräußerungsakt verfügt. Gerade im Tauschgeschäft offenbart sich das Subjekt zum erstenmal in der ganzen Fülle seiner Bestimmungen. Der formal vollendetere Begriff des Subjekts, dem nur die Rechtsfähigkeit übriggeblieben ist, führt uns viel weiter ab von dem realen historischen Sinn dieser Rechtskategorie. Darum ist es den Juristen so schwer, auf das aktive Willenselement in den Begriffen »Subjekt« und »subjektives Recht« zu verzichten.

Die Herrschaftssphäre, die die Form des subjektiven Rechts angenommen hat, ist ein gesellschaftliches Phänomen, das dem Individuum auf derselben Grundlage zugeschrieben wird, auf der der Wert - ebenfalls ein gesellschaftliches Phänomen - dem Ding als Arbeitsprodukt. Der Warenfetischismus wird durch den Rechtsfetischismus ergänzt.

Die Verhältnisse der Menschen im Produktionsprozeß nehmen so auf einer bestimmten Entwicklungsstufe eine doppelt rätselhafte Form an. Sie treten einerseits als das Verhältnis von Dingen (Waren) auf und andererseits als willensmäßige Beziehungen voneinander unabhängiger, einander gleicher Einheiten, juristischer Subjekte. Neben der mystischen Eigenschaft des Wertes taucht ein nicht weniger rätselhaftes Phänomen auf: das Recht. Zugleich nimmt das einheitlich-ganzheitliche Verhältnis zwei grundlegende abstrakte Aspekte an: einen ökonomischen und einen juristischen.

In der Entwicklung der juristischen Kategorien ist die Fähigkeit zur Durchführung von Tauschgeschäften nur eine der verschiedenen konkreten Manifestationen der allgemeinen Eigenschaft der Rechts- und Handlungsfähigkeit. Historisch hat aber gerade das Tauschgeschäft die Idee des Subjekts als Träger aller möglichen Rechtsansprüche gezeitigt. Erst in der Warenwirtschaft wird die abstrakte Rechtsform geboren, das heißt die allgemeine Fähigkeit, ein Recht zu besitzen, sondert sich von den konkreten Rechtsansprüchen ab. Nur die auf dem Markt vor sich gehende fortwährende Umschichtung der Rechte erzeugt die Idee eines unbeweglichen Trägers dieser Rechte. Auf dem Markt wird der Verpflichtungen Auferlegende zugleich auch

selbst verpflichtet. Er wechselt alle Augenblicke aus der Lage eines Fordernden in die Lage eines Verpflichteten hinüber. So wird die Möglichkeit geschaffen, von den konkreten Unterschieden zwischen den Rechtssubjekten zu abstrahieren und diese auf einen Gattungsbegriff zu bringen.[3]

Genau so, wie den Tauschgeschäften der entwickelten Warenproduktion zufällige Tauschakte und primitive Tauschformen, wie zum Beispiel die gegenseitige Schenkung, vorangegangen sind, geht dem juristischen Subjekt mit der sich um ihn ausbreitenden Sphäre der rechtlichen Herrschaft morphologisch das bewaffnete Individuum oder öfter eine Gruppe von Menschen, eine Sippe, Horde, Stamm voraus, die im Streit, im Kampf das durchzusetzen vermag, was für sie Existenzbedingung ist. Dieser enge morphologische Zusammenhang schafft eine deutliche Verbindung zwischen Gericht und Duell, zwischen den Parteien in einem Prozeß und den Parteien in einem bewaffneten Kampfe. Im selben Maße aber, wie die gesellschaftlich regelnden Kräfte sich steigern, verliert das Subjekt seine materielle Greifbarkeit. An Stelle seiner persönlichen Energie tritt die Macht der gesellschaftlichen, das heißt klassenmäßigen Organisation, die ihren höchsten Ausdruck im Staate findet.[4] Hier entspricht dem unpersönlichen und abstrakten Subjekt als dessen Reflex die unpersönliche Abstraktion der mit idealer Gleichmäßigkeit und Ununterbrochenheit in Raum und Zeit wirkenden Staatsmacht.

Diese abstrahierte Macht hat ihre ganz reale Grundlage in der Organisation des bureaukratischen Apparats, des stehenden Heeres,

[3] In Deutschland ist dies erst zur Zeit der Rezeption des römischen Rechts geschehen, was übrigens dadurch bewiesen wird, daß ein deutsches Wort für die Begriffe »Person« und »Rechtssubjekt« fehlt. (Gierke 1873, 30)

[4] Von diesem Moment ab fängt die Figur des juristischen Subjekts an, nicht das zu scheinen, was sie in Wirklichkeit ist, das heißt nicht die Spiegelung eines hinter dem Rücken der Menschen entstehenden Verhältnisses, sondern eine künstliche Erfindung der menschlichen Vernunft. Die Verhältnisse selbst aber werden so sehr zur Gewohnheit, daß sie als unerläßliche Bedingungen jedes Gemeinwesens erscheinen. Der Gedanke, daß das juristische Subjekt nur eine künstliche Konstruktion sei, ist ein ebensolcher Schritt in der Richtung einer wissenschaftlichen Rechtslehre, wie in der Ökonomik der Gedanke der Künstlichkeit des Geldes.

der Finanzen, der Verkehrsmittel usw. Voraussetzung all dieses ist die entsprechende Entwicklung der Produktivkräfte.

Bevor sich aber das Subjekt des staatlichen Mechanismus bedient, stützt es sich auf die sich organisch aufbauende Beständigkeit der Beziehungen. Ebenso wie die regelmäßige Wiederholung des Tauschaktes den Wert als allgemeine, sich über die subjektive Bewertung und über die zufällige Tauschproportion erhebende Kategorie konstituiert, gibt die regelmäßige Wiederholung derselben Beziehungen, der Brauch, der subjektiven Herrschaftssphäre einen neuen Sinn, indem er ihrer Existenz durch eine äußere Norm eine Grundlage gibt.

Der Brauch oder die Tradition als überindividuelle Grundlage von Rechtsansprüchen entspricht dem feudalen Gefüge mit seiner Beschränktheit und Unbeweglichkeit. Die Tradition oder der Brauch ist dem Wesen nach etwas in einen bestimmten, ziemlich engen geographischen Rahmen Eingeschlossenes. Darum wird jedes Recht nur als Zubehör eines gegebenen konkreten Subjekts oder einer begrenzten Gruppe von Subjekten gedacht. In der feudalen Welt war jedes Recht ein Privileg, sagt Marx. Jede Stadt, jeder Stand, jede Zunft lebte nach eigenem Recht, das den Menschen überallhin verfolgte, wo immer er hingeriet. In dieser Epoche fehlt vollkommen die Idee eines allen Bürgern, allen Menschen gemeinen formal-juristischen Status. Diesem Zustand entsprachen in der ökonomischen Sphäre die selbstversorgenden geschlossenen Wirtschaften, das Verbot der Ein- und Ausfuhr usw.

> Niemals war die Persönlichkeit von durchweg gleichem Gehalt. Ursprünglich brachten Stand, Besitz, Beruf, Bekenntnis, Alter, Geschlecht, Körperkraft usw. eine so weit greifende Ungleichheit der Rechtsfähigkeit hervor, daß man über der konkreten Verschiedenheit nicht einmal das, worin die Persönlichkeit sich trotzdem gleichblieb, sah. (Gierke 1873,35)

Die Gleichheit der Subjekte war nur für Verhältnisse vorausgesetzt, die in eine gewisse enge Sphäre eingeschlossen waren. So waren sich die Mitglieder ein und desselben Standes in der Sphäre der Standesrechte, die Mitglieder ein und derselben Zunft in der Sphäre der Zunftrechte gleich. Auf dieser Stufe tritt das Rechtssubjekt als allgemeiner abstrakter Träger aller denkbaren Rechtsansprüche nur in der Rolle des Inhabers konkreter Vorrechte auf.

Allein im Grunde ist auch heute weder im Rechtsleben noch im Rechtsbewußtsein der römische Satz durchgedrungen, daß die Persönlichkeit an sich gleich und Ungleichheit nur Folge einer positivrechtlichen Ausnahmesetzung sei. (ebd., 34)

Da im Mittelalter der abstrakte Begriff des juristischen Subjekts fehlte, verschmolz auch die Vorstellung von der objektiven, an einen unbestimmten, weiten Kreis von Personen gerichteten Norm mit der Festsetzung konkreter Vorrechte und Freiheiten. Noch im 13. Jahrhundert finden wir keine Spur irgendwelcher klarer Vorstellungen von dem Unterschied zwischen objektivem Recht und subjektiven Rechten oder Berechtigungen. In den Privilegien und Freibriefen der Kaiser und Fürsten für die Städte findet man auf Schritt und Tritt die Vermischung dieser beiden Begriffe. Die übliche Form der Festlegung irgendwelcher allgemeiner Regeln oder Normen ist, daß ein bestimmter Gebiets- oder Bevölkerungsteil kollektiv mit irgendwelchen Rechtsqualitäten ausgestattet wird. Diesen Charakter hatte auch die bekannte Formel: »Stadtluft macht frei«. In derselben Form wurde auch die Abschaffung des gerichtlichen Zweikampfes durchgeführt. Neben solchen Verfügungen wurden - als ganz gleichartige - etwa die Rechte der Städter auf Nutzung der fürstlichen oder kaiserlichen Forste angeführt.

Im städtischen Recht läßt sich ursprünglich dieselbe Mischung subjektiver und objektiver Momente beobachten. Die städtischen Statuten waren teils allgemeine Satzungen, teils die Aufzählung einzelner Rechte oder Vorrechte, die bestimmten Gruppen der Bürger zustanden.

Nur wenn die bürgerlichen Verhältnisse voll entwickelt sind, nimmt das Recht abstrakten Charakter an. Jeder Mensch wird zum Menschen überhaupt, jede Arbeit wird zur gesellschaftlich nützlichen Arbeit überhaupt[5], jedes Subjekt wird zum abstrakten) Rechtssubjekt.

[5] »Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten als Waren, also als Werten zu verhalten und in dieser sachlichen Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehen als gleiche menschliche Arbeit, ist das Christentum, mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus usw., die entsprechendste Religionsform.« (MEW 23, 93)

Zugleich nimmt auch die Norm die logisch vollendete Form des abstrakten allgemeinen Gesetzes an.

Das juristische Subjekt ist also ein in den Wolkenhimmel versetzter, abstrakter Warenbesitzer. Sein Wille im juristischen Sinn hat seine reale Grundlage in dem Wunsch, zu veräußern im Erwerben und zu erwerben in der Veräußerung. Damit dieser Wunsch verwirklicht werde, ist es unerläßlich, daß die Wünsche der Warenbesitzer einander entgegenkommen. Juristisch drückt sich dieses Verhältnis als Vertrag oder Abkommen zwischen unabhängigen Willen aus. Darum ist im Recht der Vertrag ein zentraler Begriff. Schwulstiger ausgedrückt: der Vertrag geht als Bestandteil in die Rechtsidee ein. Im logischen System der juristischen Begriffe ist der Vertrag nur eine Art des Rechtsgeschäfts überhaupt, das heißt nur eines der Mittel konkreter Willensäußerung, mit deren Hilfe das Subjekt auf die ihn umgebende Rechtssphäre einwirkt. Historisch und real ist im Gegenteil der Begriff des Rechtsgeschäfts aus dem Vertrag entstanden. Außerhalb des Vertrags existiert der Begriff des Subjekts und des Willens im rechtlichen Sinne nur als unlebendige Abstraktion. Erst im Vertrag kommen diese Begriffe in echte Bewegung. Zugleich erhält im Tauschakt auch die Rechtsform in ihrer einfachsten reinsten Gestalt eine materielle Grundlage. Der Tauschakt konzentriert folglich wie in einem Brennpunkt die sowohl für die politische Ökonomie als auch für das Recht wesentlichsten Momente. Im Tausch ist nach den Worten Marx' »das Willens- oder Rechtsverhältnis durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben«. Einmal entstanden, strebt die Idee des Vertrags danach, universelle Bedeutung zu erlangen. Bevor die Warenbesitzer einander als Eigentümer anerkannten, waren sie natürlich auch Eigentümer, aber in einem anderen, organischen, außerrechtlichen Sinne. Die »gegenseitige Anerkennung« ist nichts anderes als ein Versuch, mit Hilfe der abstrakten Formel des Vertrags die organischen Formen der auf Arbeit, Okkupation usw. beruhenden Aneignung auszulegen, die die Gesellschaft der Warenproduzenten bei ihrer Entstehung fertig vorfindet. An und für sich entbehrt diej Beziehung des Menschen zur Sache jeder juristischen Bedeutung. Das fühlen die Juristen, wenn sie versuchen, das Institut des Privateigentums als ein Verhältnis zwischen Subjekten, das heißt zwischen Menschen, sinnhaft zu machen. Sie konstruieren aber dieses Verhältnis rein formell und noch dazu negativ als ein

allgemeines Verbot, das außer dem Eigentümer alle anderen von der Benutzung der Sache und von der Verfügung darüber ausschließt[6]; diese Auffassung ist zwar für die praktischen Zwecke der dogmatischen Jurisprudenz ausreichend, ist aber für die theoretische Analyse ganz unbrauchbar. In diesen abstrakten Verboten verliert der Begriff des Eigentums jeden lebendigen Sinn und sagt sich von der eigenen vorjuristischen Geschichte los.

Bildet aber das organische, »natürliche« Verhältnis des Menschen zur Sache, das heißt die Aneignung den genetischen Ausgangspunkt der Entwicklung, so ist die Umwandlung dieses Verhältnisses in ein juristisches unter dem Einfluß der Bedürfnisse vor sich gegangen, die durch den Güterverkehr, das heißt vorwiegend durch Kaufund Verkauf ins Leben gerufen worden waren. Hauriou macht darauf aufmerksam, daß der See- und Karawanenhandel ursprünglich noch kein Bedürfnis nach der Sicherstellung des Eigentums geschaffen hatte. Die Entfernung, die die tauschenden Personen voneinander trennte, war der beste Schutz gegen irgendwelche Ansprüche. Die Bildung des ständigen Marktes erzeugt die Notwendigkeit einer Regelung der Frage des Verfügungsrechts über die Waren, und folglich des Eigentumsrechts] (Hauriou 1910, 286). Der Eigentumstitel im alten römischen Recht *mancipatio per aes et libram* zeigt, daß er mit dem Phänomen des Innentausches zugleich entstanden ist. Ebenso wurde die Erbschaft

[6] So kommt zum Beispiel Windscheid (1906, § 38), davon ausgehend, daß das Recht nur zwischen Personen, nicht aber zwischen einer Person und einer Sache existieren kann, zum Schluß:
»Das dingliche Recht kennt nur Verbote ... Der Inhalt der (das dingliche Recht ausmachenden) Willensmacht aber ist ein negativer: die dem Berechtigten Gegenüberstehenden sollen sich der Einwirkung auf die Sache ... enthalten, und sie sollen durch ihr Verhalten zur Sache die Einwirkung des Berechtigten auf die Sache ... nicht verhindern.«
Den logischen Schluß aus dieser Ansicht zieht Schloßmann (1876), der den Begriff des dinglichen Rechts selbst nur als »terminologisches Hilfsmittel« betrachtet. Im Gegenteil lehnt Demburg (1902, § 22, Anm. 5) diesen Standpunkt ab, wonach »selbst das Eigentum, welches als das positivste aller Rechte erscheint, rechtlich bloß negativen Inhalts« sein soll.

als Eigentumstitel erst seit der Zeit fixiert, seit dem der Zivilverkehr an einer solchen Übertragung Interesse hatte (ebd., 287).

Im Tausch kann, um die Worte Marx' zu gebrauchen, der eine Warenbesitzer nur mit dem Willen des anderen sich die fremde Ware aneignen, indem er die eigene veräußert. Gerade diesem Gedanken wollten die Vertreter der naturrechtlichen Doktrin Ausdruck verleihen, indem sie versuchten, das Eigentum mit irgendeinem ursprünglichen Vertrag zu begründen. Sie haben recht - freilich nicht in dem Sinne, daß ein solcher Vertragsakt irgendwann historisch stattgefunden hat, sondern darin, daß die natürlichen oder organischen Formen der Aneignung in den gegenseitigen Handlungen des Erwerbs und der Entäußerung juristische »Vernunft« annehmen. Im Akt der Veräußerung wird die Verwirklichung des Eigentumsrechts als Abstraktion zur Realität. Jede andere Verwendung eines Dings ist mit irgendeiner konkreten Art ihrer Benutzung als Konsumtions- oder Produktionsmittel verbunden. Funktioniert aber das Ding als Tauschwert, so wird es zum unpersönlichen Ding, zum reinen Rechtsobjekt und das darüber verfügende Subjekt zum reinen Rechtssubjekt. Eine Erklärung des Widerspruchs zwischen feudalem und bürgerlichem Eigentum ist in dem verschiedenen Verhalten gegenüber der Zirkulation zu suchen. Der Hauptmangel des feudalen Eigentums in den Augen der bürgerlichen Welt liegt nicht in seinem Ursprung (Raub, Gewalt), sondern in seiner Unbeweglichkeit, darin, daß es kein Objekt gegenseitiger Garantie bilden kann, indem es in dem Akt der Veräußerung und Erwerbung von einer Hand in die andere übergeht. Das feudale oder Standeseigentum verletzt das Grundprinzip der bürgerlichen Gesellschaft: »die gleiche Möglichkeit der Erreichung der Ungleichheit«. Hauriou, einer der scharfsinnigsten bürgerlichen Juristen, stellt ganz richtig die Gegenseitigkeit als die effektivste und mit|der geringsten Anwendung äußerer Gewalt verwirklichbare Garantie des Eigentums in den Vordergrund. Diese von den Gesetzen des Marktes gesicherte Gegenseitigkeit gibt dem Eigentum seinen Charakter eines »ewigen« Instituts. Im Gegensatz dazu reduziert sich die von dem staatlichen Zwangsapparat gegebene rein politische Garantie auf den Schutz eines bestimmten Personalbestandes der Eigentümer, das heißt auf ein Moment, das keine prinzipielle Bedeutung hat. Der Kampf der Klassen hat in der Geschichte oft zu einer Neuaufteilung des Eigentums, zu

einer Enteignung der Wucherer und Großgrundbesitzer geführt.[7] Aber diese Erschütterungen, mögen sie für die leidtragenden Klassen und Gruppen noch so unangenehm gewesen sein, haben die Grundfeste des Privateigentums, den durch den Tausch vermittelten ökonomischen Zusammenhang der Wirtschaften, nicht ins Wanken bringen können. Dieselben Menschen, die sich gegen das Eigentum auflehnten, mußten es am nächsten Tage bejahen, wenn sie sich auf dem Markt als unabhängige Produzenten trafen. Das ist der Weg aller nichtproletarischen Revolutionen. Das ist die logische Konsequenz des Ideals der Anarchisten, die wohl die äußeren Merkmale des bürgerlichen Rechts, den staatlichen Zwang und die Gesetze verwerfen, aber dessen inneres Wesen, den freien Vertrag zwischen unabhängigen Produzenten bestehen lassen.[8]

Somit schafft erst die Entwicklung des Marktes die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Verwandlung des Menschen, der sich Dinge durch Arbeit (oder Raub) aneignet, in einen juristischen Eigentümer.

Zwischen diesen Phasen gibt es keine scharfe Grenze. Das »Natürliche« geht unbemerkt ins Juristische über, ebenso wie der bewaffnete Raub ganz unmittelbar mit dem Handel verschmilzt.

Karner hat eine andere Auffassung vom Eigentum. Nach seiner Definition ist

> das Eigentum de jure nichts als Verfügung der Person A über die Sache N, das nackte Verhältnis Individuum - Naturding, durch das von Rechts wegen *kein anderes Individuum* (von mir hervorgehoben E. P.) und keine andere Sache berührt wird; die Sache ist Privatsache, das Individuum Privater, das Recht Privatrecht. Das ist auch faktisch so in der Periode der einfachen Warenproduktion (1965, 181).

[7] »So wahr ist es« - bemerkt aus diesem Anlaß Engels -, »daß seit dritthalb tausend Jahren das Privateigentum hat erhalten werden können nur durch Eigentumsverletzung.« (MEW 21, 112)

[8] So erklärt zum Beispiel Proudhon: »Ich will den Vertrag und nicht Gesetze, damit ich frei sei, muß das ganze soziale Gebäude auf Grundlage des gegenseitigen Vertrags umgebaut werden.« (1851, 138). Aber gleich danach muß er hinzufügen: »Die Norm, nach der der Vertrag zu erfüllen ist, wird nicht ausschließlich in der Gerechtigkeit, sondern auch in dem gemeinsamen Willen der zusammenlebenden Menschen fußen. Dieser Wille wird die Erfüllung des Vertrags im Notfalle auch mit Gewalt erzwingen.« (ebd., 293)

Diese ganze Stelle ist ein einziges Mißverständnis. Karner reproduziert hier die beliebte Robinsonade. Aber man fragt sich, was für einen Sinn es hat, daß zwei Robinsone, von denen der eine von der Existenz des anderen nichts weiß, sich ihr Verhältnis zu den *Dingenjuristisch* vorstellen, wenn dieses Verhältnis restlos *einfaktisches Verhältnis* ist. Dieses Recht des isolierten Menschen verdient es, neben den sattsam bekannten Wert des »Glases Wasser in der Wüste« gestellt zu werden. Sowohl der Wert wie das Eigentumsrecht wird von ein und demselben Phänomen erzeugt: von der Zirkulation der zu Waren gewordenen Produkte. Das Eigentum im juristischen Sinne ist nicht darum entstanden, weil es den Menschen eingefallen ist, einander mit dieser Rechtseigenschaft auszustatten, sondern weil sie nur unter der Charaktermaske des Eigentümers Waren austauschen konnten. »Die unbegrenzte Verfügungsgewalt über das Ding« ist nur der Reflex der unbegrenzten Warenzirkulation.

Karner konstatiert, daß der Eigentümer »auf den Witz verfällt, die juristische Ausübung zu kultivieren: er entäußert sich des Dinges« (ebd., 183). Karner fällt es gar nicht ein, daß das »juristische« eben mit dieser »Kultivierung« anfängt; so lange diese nicht vorhanden, geht die Aneignung nicht über den Rahmen der natürlichen, organischen Aneignung hinaus.

Karner gibt zu, daß »Kaufund Verkauf, Leihe, Darlehen, | Miete vorher bestanden, aber in minimaler subjektiver und objektiver Ausdehnung« (ebd.). Ja diese verschiedenen juristischen Formen der Güterzirkulation waren schon so frühzeitig vorhanden, daß wir schon eine präzise Formulierung des Darlehens und der Pfandleihe haben, bevor noch die Formel des Eigentums selbst ausgearbeitet war. Dies allein gibt schon den Schlüssel zum richtigen Verständnis der juristischen Natur des Eigentums.

Demgegenüber glaubt Karner, daß die Menschen, bereits bevor sie Dinge kauften und verkauften oder verpfändeten, davon unabhängig schon Eigentümer waren. Die angeführten Verhältnisse scheinen ihm nur »ganz nebensächliche Aushilfsinstitute, Lückenbüßer des kleinbürgerlichen Eigentums«. Mit anderen Worten geht er von der Vorstellung gänzlich isolierter Individuen aus, denen (man weiß nicht

wozu) eingefallen ist, einen »Gesamtwillen« zu schaffen und namens dieses Gesamtwillens allen zu befehlen, sich von Anschlägen auf Dinge, die einem anderen gehören, zu enthalten. Nachher beschließen diese isolierten Robinsone - nachdem sie eingesehen haben, daß der Eigentümer weder als Arbeitskraft noch als Konsument als Universalist betrachtet werden kann - das Eigentum durch die Institute von Kauf-Verkauf, Leihe, Darlehen usw. zu ergänzen. Dieses rein rationelle Schema stellt die wirkliche Entwicklung der Dinge und Begriffe auf den Kopf.

Karner reproduziert hier ganz einfach das sogenannte Hugo Heysesche System der Deutung des Pandektenrechts, das genau ebenso mit dem Menschen anfängt, der die Gegenstände der Außenwelt sich unterwirft (Sachenrecht), dann zum Austausch von Leistungen (Obligationenrecht) und endlich zu den Normen übergeht, die die Lage des Menschen als Familienmitglied und das Schicksal seines Vermögens nach seinem Tode regeln (Familien- und Erbrecht). Die Verbindung des Menschen mit dem von ihm selbst produzierten oder eroberten oder gleichsam einen Teil seiner Persönlichkeit (Waffen, Schmuck) bildenden Ding ist ohne Zweifel historisch ein Element in der Entwicklung des] Privateigentums. Sie stellt dessen ursprüngliche, rohe und beschränkte Form dar. Einen vollendeten und universellen Charakter nimmt das Privateigentum erst mit dem Übergang zur Warenwirtschaft oder richtiger zur warenkapitalistischen Wirtschaft an. Es wird dem Objekt gegenüber gleichgültig und zerreißt jeden Zusammenhang mit den organischen Verbänden von Menschen (Sippe, Familie, Gemeinde). Es tritt in universellster Bedeutung als »äußere Sphäre der Freiheit« auf (Hegel), das heißt als praktische Verwirklichung der abstrakten Fähigkeit, Subjekt von Rechten zu sein.

In dieser rein juristischen Form hat das Eigentum logisch wenig mit dem organischen naturwüchsigen Prinzip der privaten Aneignung als Ergebnis persönlichen Kraftaufwands oder als Bedingung persönlichen Ver- und Gebrauchs gemeinsam. Das Verhältnis des Eigentümers zum Eigentum ist seit der Zeit, seitdem sich die ganze ökonomische Wirklichkeit in der Sphäre des Marktes zersplittert, ebenso abstrakt, formal, bedingt und rationalistisch, wie die Verbindung des Menschen mit seinem Arbeitsprodukt, zum Beispiel mit einem selbst bearbeiteten Fleckchen Erde etwas Elementares, auch dem primitiv-

sten Denken Erfaßbares ist.[9] Stehen diese beiden Institute, die private Aneignung als Bedingung der ungehinderten persönlichen Benutzung und die private Aneignung als Bedingung der späteren Veräußerung im Tauschakt morphologisch in unmittelbarem Zusammenhang miteinander - so sind es doch logisch zwei verschiedene Kategorien, und das Wort »Eigentum« schafft, auf beide bezogen, mehr Verwirrung als Klarheit. Das kapitalistische Grundeigentum setzt keinerlei organischen Zusammenhang zwischen dem Grund und Boden und seinem Eigentümer voraus. Es ist im Gegenteil nur denkbar bei vollständig freiem Übergang des Grund und Bodens von einer Hand in die andere.

Der Begriff des Grundeigentums selbst taucht mit dem individuellen veräußerbaren Grundeigentum gleichzeitig auf. Das Gemeinland der Allmende war ursprünglich überhaupt nicht Eigentum einer juristischen Person, ein solcher Begriff existierte überhaupt nicht, sondern befand sich in der Nutzung der Markgenossen als kollektiver Person (Gierke 1873, 146).

Das kapitalistische Eigentum ist im Grunde die Freiheit der Verwandlung des Kapitals aus einer Form in die andere, der Übertragung des Kapitals aus einer Sphäre in die andere zwecks Erhalt eines möglichst großen arbeitslosen Einkommens. Diese Freiheit der Verfügung über das kapitalistische Eigentum ist ohne das Vorhandensein eigentumsloser Individuen, das heißt Proletarier, undenkbar. Die juristische Form des Eigentums steht in keinerlei Widerspruch zu der Tatsache der Enteignung einer großen Anzahl von Staatsbürgern, denn die Eigenschaft, Rechtssubjekt zu sein, ist eine rein formelle Eigenschaft. Sie qualifiziert alle Leute als gleichmäßig »eigentumswürdig«, macht sie aber keineswegs zu Eigentümern. Diese Dialektik des kapitalistischen Eigentums ist, sowohl wo es in den »unverrückbaren« Rechtsformen dahinfließt als auch wo es diese durch direkte Gewalt sprengt (in der Periode der ursprünglichen Akkumulation), *im Kapital Marx'* großartig dargestellt. Die besprochene Untersuchung Karners bietet

[9] Gerade deshalb appellieren die Verteidiger des Privateigentums besonders gerne an dieses elementare Verhältnis, weil sie wissen, daß die ideologische Kraft dieses Verhältnisses seine wirtschaftliche Bedeutung für die moderne Gesellschaft um ein Vielfaches übertrifft.

in dieser Hinsicht im Vergleich zum 1. Band des *Kapital* sehr wenig Neues. Wo aber Karner originell sein will, stiftet er nur Verwirrung. Wir haben bereits auf seinen Versuch hingewiesen, das Eigentum von jenem Moment zu abstrahieren, das es juristisch konstituiert, das heißt vom Tausch. Diese rein formale Auffassung zieht einen weiteren Irrtum nach sich: bei der Untersuchung des Übergangs vom kleinbürgerlichen Eigentum zum kapitalistischen erklärt Karner:

> Das Eigentumsinstitut hat, wie wir gesehen, eine reiche Entfaltung in verhältnismäßig kurzer Zeit genommen, hat eine völlige Umwälzung mitgemacht, ohne daß es in seiner juristischen Natur sich geändert hätte (1965, 172)

und zieht gleich danach den Schluß:

> Es ändert sich die soziale Funktion der Rechtsinstitute ohne deren juristische Änderung.

Man fragt sich: welches Institut meint Karner? Ist von der abstrakten Formel des römischen Rechts die Rede, so konnte sich in dieser freilich nichts ändern. Aber diese Formel hat das Kleineigentum nur in der Epoche entwickelter bürgerlich-kapitalistischer Verhältnisse geregelt. Betrachten wir aber das zünftige Handwerk und die bäuerliche Wirtschaft in der Epoche der Leibeigenschaft, so finden wir eine ganze Anzahl das Eigentumsrecht einschränkender Nonnen. Man kann freilich erwidern, daß diese Einschränkungen alle öffentlich-rechtlicher Natur sind und das Eigentumsinstitut als solches nicht berühren. Aber in diesem Falle reduziert sich die ganze Behauptungdarauf, daß eine bestimmte abstrakte Formel mit sich selbst identisch ist. Andererseits offenbarten feudale und zünftige, das heißt eingeschränkte Eigentumsformen bereits ihre Funktion - das Aufsaugen fremder unbezahlter Arbeit. Das Eigentum der einfachen Warenproduktion, die Karner der kapitalistischen Eigentumsform gegenüberstellt, ist eine ebensolche nackte Abstraktion, wie die einfache Warenproduktion selbst. Denn schon die Umwandlung eines Teils der produzierten Produkte in Waren und das Auftreten von Geld schaffen die Bedingungen für das Auftauchen des Wucherkapitals, das nach dem Ausdruck Marx'

> mit seinem Zwillingsbruder, dem kaufmännischen Kapital, zu den antediluvianischen Formen des Kapitals gehört, die der kapitalistischen Produktionsweise lange vorhergehen und sich in seinen verschiedensten ökonomischen Gesellschaftsformen vorfinden. (MEW 25, 607)

Wir können folglich zu einem den Ergebnissen Karners entgegengesetzten Schluß kommen, und zwar: die Normen ändern sich, aber die soziale Funktion bleibt unverändert.

Nach Maßgabe der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise entledigt sich der Eigentümer allmählich der technischen Produktionsfunktionen und verliert damit auch die restlose juristische Herrschaft über das Kapital. Im Aktienunternehmen ist der einzelne Kapitalist nur Inhaber eines Titels auf eine bestimmte Quote arbeitslosen Einkommens. Seine wirtschaftliche und rechtliche Aktivität als Eigentümer ist fast vollständig auf die Sphäre der unproduktiven Konsumtion beschränkt. Die Hauptmasse des Kapitals wird ganz und gar zur unpersönlichen klassenmäßigen Kraft. Insoweit diese Kapitalsmasse am Marktverkehr teilnimmt, was die Autonomie ihrer einzelnen Bestandteile voraussetzt, treten diese autonomen Teile als Eigentum juristischer Personen auf. In Wirklichkeit verfügt über die ganze Masse eine verhältnismäßig kleine Gruppe von Größtkapitalisten, die noch dazu nicht selbst, sondern durch ihre bezahlten Vertreter oder Bevollmächtigten vorgeht. Die juristisch klar umrissene Form des Privateigentums spiegelt schon nicht mehr die wirkliche Lage der Dinge wider, da durch die Methoden der Beteiligung und Kontrolle usw. die tatsächliche Herrschaft sich weit über den rein juristischen Rahmen hinaus erstreckt. Wir nähern uns hier dem Moment, wo die kapitalistische Gesellschaft bereits reif dazu ist, in ihr Gegenteil umzuschlagen. Die unerläßliche Voraussetzung dieses Umschlagens ist die Klassenrevolution des Proletariats.

Aber noch lange vor dieser Umwälzung führt die Entwicklung der auf dem Prinzip der freien Konkurrenz aufgebauten kapitalistischen Produktionsweise dazu, daß dieses Prinzip in das eigene Gegenteil verkehrt wird. Der monopolistische Kapitalismus schafft die Voraussetzungen eines ganz anderen Wirtschaftssystems, in dem die Bewegung der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion sich nicht durch einzelne Geschäfte zwischen autonomen Wirtschaftseinheiten vollzieht, sondern mit Hilfe einer planmäßigen zentralisierten Organisation. Diese Organisation wird von den Trusts, Konzernen und anderen monopolistischen Vereinigungen geschaffen. Eine Realisierung dieser Tendenzen ist das während des Krieges beobachtete Verwachsen privatkapitalistischer und staatlicher Organisationen zu einem

gewaltigen System des bürgerlichen Staatskapitalismus. Diese praktische Veränderung im juristischen Gewebe konnte nicht spurlos an der Theorie vorübergehen. In der Morgenröte seiner Entwicklung umgab der Industriekapitalismus das Prinzip der Rechtsubjektivität mit einem gewissen Heiligenschein, indem er es zur absoluten Eigenschaft der menschlichen Persönlichkeit erhob. Jetzt beginnt man dieses) Prinzip nur mehr als eine technische Bestimmung zu betrachten, die für die »Abgrenzung von Risiken und Haftungen« gewisse Bequemlichkeiten bietet, oder aber man stellt es einfach als spekulative Hypothese hin, die jeder realen Grundlage entbehrt. Da diese letztere Richtung ihre Schläge gegen den juristischen Individualismus richtete, gewann sie die Sympathien verschiedener Marxisten, die der Meinung waren, hier lägen die Elemente einer neuen, den Interessen des Proletariats entsprechenden »sozialen« Rechtslehre vor. Selbstverständlich zeugt eine solche Beurteilung von einer rein formalen Stellungnahme zur Frage. Davon ganz zu schweigen, daß die erwähnten Theorien keinerlei Anhaltspunkte für eine wirkliche soziologische Auffassung der individualistischen Kategorien des bürgerlichen Rechts geben, kritisieren sie dazu diesen Individualismus nicht unter dem Gesichtswinkel der proletarischen Vorstellung vom Sozialismus, sondern vom Standpunkt der Diktatur des Finanzkapitals. Der soziale Sinn dieser Doktrinen ist die Rechtfertigung des modernen imperialistischen Staates und der Methoden, die dieser, besonders während des letzten Krieges, anwandte. Wir brauchen uns darum nicht zu wundern, wenn ein amerikanischer Jurist gerade auf Grund der Lehren des Weltkrieges, dieses reaktionärsten und räuberischsten aller Kriege der neueren Geschichte, zu solchen »sozialistisch« klingenden Schlüssen kommt:

> Die individuellen Rechte auf Leben, Freiheit und Eigentum haben keinerlei absolute oder abstrakte Existenz; es sind Rechte, die vom legalen Standpunkt nur existieren, weil der Staat sie schützt, und die sich infolgedessen ohne irgendwelche Einschränkungen in der Gewalt des Staates befinden. (Harriman 1924, 202)

Die Ergreifung der politischen Macht durch das Proletariat ist die grundlegende Voraussetzung des Sozialismus. Die Erfahrung hat aber gezeigt, daß die planmäßig organisierte Produktion und Distribution den Marktaustausch und die Verbindung der einzelnen Wirtschaften durch den Markt nicht gleich am nächsten Tage ersetzen können. Wäre

dies möglich, so wäre im selben Augenblick die juristische Form des Eigentums historisch restlos erschöpft. Es hätte den Zyklus seiner Entwicklung vollendet und wäre zu seinem Ausgangspunkt, zu den Gegenständen unmittelbarer individueller Benutzung zurückgekehrt, das heißt wäre wieder zu einem elementaren Verhältnis der Praxis geworden. Damit wäre aber auch die Rechtsform überhaupt zum Tode verurteilt.[10] Solange die Aufgabe des Aufbaus einer einheitlichen planmäßigen Wirtschaft nicht gelöst ist, solange die marktmäßige Verbindung zwischen den einzelnen Unternehmungen und Unternehmungsgruppen bestehen bleibt, solange bleibt auch die Rechtsform in Kraft. Daß die Form des Privateigentums in bezug auf die Produktionsmittel der Kleinbauern- und Handwerkerwirtschaft in der Übergangsperiode fast gänzlich unverändert bleibt, braucht gar nicht besonders erwähnt zu werden. Aber auch bei der nationalisierten Großindustrie bedeutet die Anwendung des Prinzips der sogenannten »wirtschaftlichen Kalkulation« die Bildung autonomer Einheiten, deren Verbindung mit den anderen Wirtschaftseinheiten durch den Markt vermittelt wird.

Insofern die staatlichen Unternehmungen den Bedingungen der Zirkulation unterworfen sind, nimmt der Verkehr zwischen ihnen nicht die Form technischer Koordination, sondern die Form von Rechtsgeschäften an. Dementsprechend wird auch die rein juristische, das heißt gerichtliche Regelung der Beziehungen möglich und notwendig. Daneben bleibt auch die mit der Zeit unzweifelhaft stärker werdende unmittelbare, das heißt administrativ technische Leitung durch Unterordnung unter einen allgemeinen Wirtschaftsplan bestehen. Wir haben so einerseits ein in naturalwirtschaftlichen Kategorien verlaufendes Wirtschaftsleben und eine in vernünftiger, unmaskierter Form (das heißt nicht in Warenform) auftretende gesellschaftliche Verbindung

---

10 Der weitere Prozeß der Überwindung der Rechtsform würde sich auf einen allmählichen Übergang von der äquivalenten Distribution (für eine gewisse Menge Arbeit eine gewisse Menge gesellschaftlicher Produkte) zur Verwirklichung der Formel des entwickelten Kommunismus reduzieren: »jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen« (MEW 19,21).

zwischen den Produktionseinheiten. Dem entspricht die Methode der unmittelbaren, das heißt technisch-bestimmenden Anweisungen in der Gestalt von Programmen, Produktions- und Distributionsplänen usw. Solche Anweisungen sind konkret] und wechseln fortwährend nach Maßgabe der veränderten Bedingungen. Andererseits haben wir eine in der Form des Wertes zirkulierender Waren und folglich in der Form von Rechtsgeschäften sich ausdrückende Verbindung zwischen den wirtschaftlichen Einheiten. Dem entspricht wiederum die Schaffung mehr oder minder fester und beständiger formeller Schranken und Regeln für den Rechtsverkehr autonomer Subjekte (bürgerliches Gesetzbuch, vielleicht auch Handelsgesetzbuch) und von Organen, die diesen Verkehr durch Entscheidung von Rechtsstreitigkeiten zur Abwicklung verhelfen (Gerichte, Schiedsgerichte usw.). Es ist offenbar, daß die erste Tendenz keinerlei Aussichten für ein Aufblühen des juristischen Handwerks bietet. Der allmähliche Sieg dieser Tendenz bedeutet das allmähliche Absterben der Rechtsform überhaupt. Man kann freilich darauf erwidern, daß zum Beispiel ein Produktionsprogramm auch eine öffentlich-rechtliche Norm ist, da es von der Staatsgewalt ausgeht, bindende Kraft besitzt, Rechte und Pflichten schafft usw. Freilich werden, solange die neue Gesellschaft sich aus Elementen der alten aufbaut, das heißt aus Menschen, die das gesellschaftliche Band nur als Mittel für ihre privaten Zwecke auffassen, auch die einfachen vernunftmäßigen technischen Anweisungen die Form einer dem Menschen fremden und über ihm stehenden Gewalt annehmen müssen. Der politische Mensch wird noch immer »ein abstrakter künstlicher Mensch sein«, um den Ausdruck Marx' zu gebrauchen. Aber je radikaler das Schächerverhältnis und die Schächerpsychologie in der Produktionssphäre überwunden sein wird, desto schneller wird die Stunde jener endgültigen Befreiung schlagen, von der Marx in seinem Aufsatz *Zur Judenfrage* gesagt hat:

> Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine >forces propres< als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt *der politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht. (MEW 1,370)

Dies sind die Perspektiven der unermeßlichen Zukunft. Was| unsere Übergangsperiode betrifft, muß auf folgendes hingewiesen werden. Bleiben in der Epoche der Herrschaft des unpersönlichen Finanzkapitals die Interessengegensätze zwischen den einzelnen kapitalistischen Gruppen (die über eigenes und fremdes Kapital verfügen) bestehen, so werden demgegenüber in der proletarischen Diktatur trotz Fortbestehens des Marktaustausches die Interessengegensätze innerhalb der nationalisierten Industrie aufgehoben und die Absonderung oder Autonomie einzelner Wirtschaftsorganismen (nach dem Muster der privatwirtschaftlichen Autonomie) *nur als Methode aufrechterhalten.* Auf diese Weise werden jene quasi-privatwirtschaftlichen Beziehungen, die zwischen der Staatsindustrie und den Kleinwirtschaften sowie zwischen den einzelnen Unternehmungen und Unternehmungsgruppen innerhalb der Staatsindustrie selbst entstehen, in strenge Grenzen verwiesen, die in jedem gegebenen Augenblick von den in der Sphäre planmäßiger Wirtschaftsführung erzielten Erfolgen bestimmt werden. Darum birgt die Rechtsform als solche in unserer Übergangsperiode nicht jene unbeschränkten Möglichkeiten in sich, die sich ihr in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft in deren Geburtsstunde eröffneten. Im Gegenteil schließt sie uns nur zeitweilig in ihre engen Horizonte ein. Sie existiert nur, um sich endgültig zu erschöpfen.

Die Aufgabe der marxistischen Theorie besteht in der Nachprüfung dieser allgemeinen Schlußfolgerung und in der Verfolgung des konkreten historischen Materials. Die Entwicklung kann auf den verschiedenen Gebieten des sozialen Lebens nicht gleichmäßig fortschreiten. Damm ist eine minuziöse Arbeit der Beobachtung, Vergleichung und Analyse unerläßlich. Erst wenn wir Tempo und Form der Überwindung der Wertverhältnisse in der Ökonomik und zugleich des Absterbens privatrechtlicher Momente im juristischen Überbau und endlich die allmähliche, von diesen grundlegenden Prozessen bedingte Durchlüftung des juristischen Überbaus selbst durchstudiert haben, können wir uns sagen, daß wir wenigstens eine Seite im Aufbauprozeß der klassenlosen Kultur der Zukunft geklärt haben!

Aus: Karl Marx „Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie", Bd. I, MEW 23

ZWEITES KAPITEL

Der Austauschprozeß

Die Waren können nicht selbst zu Markte gehn und sich nicht selbst stauschen. Wir müssen uns also nach ihren Hütern umsehn, den Warenbesitzern. Die Waren sind Dinge und daher widerstandslos gegen den Menschen. Wenn sie nicht willig, kann er Gewalt brauchen, in andren Worten, sie nehmen.[37] Um diese Dinge als Waren aufeinander zu beziehn, müssen die Warenhüter sich zueinander als Personen verhalten, deren Willen in jenen Dingen haust, so daß der eine nur mit dem Willen des andren, also jeder nur vermittelst eines, beiden gemeinsamen Willensakts sich die fremde Ware aneignet, indem er die eigne veräußert. Sie müssen sich daher wechselseitig als Privateigentümer anerkennen. Dies Rechtsverhältnis, dessen Form der Vertrag ist, ob nun legal entwickelt oder nicht, ist ein Willensverhältnis, worin sich das ökonomische Verhältnis widerspiegelt. Der Inhalt dieses Rechts- oder Willensverhältnisses ist durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben.[38] Die Personen existieren hier nur

Rechtsform
Indiv. als Subjekt

[37] Im 12., durch seine Frömmigkeit so berufenen Jahrhundert, kommen unter diesen Waren oft sehr zarte Dinge vor. So zählt ein französischer Dichter jener Zeit unter den Waren, die sich auf dem Markt von Landit[32] einfanden, neben Kleidungsstoffen, Schuhen, Leder, Ackergeräten, Häuten usw. auch „femmes folles de leur corps"[1f] auf.

[38] Proudhon schöpft erst sein Ideal der Gerechtigkeit, der justice éternelle[2*], aus der Warenproduktion entsprechenden Rechtsverhältnissen, wodurch, nebenbei bemerkt, auch der für alle Spießbürger so tröstliche Beweis geliefert wird, daß die Form der Warenproduktion ebenso ewig ist wie die Gerechtigkeit. Dann umgekehrt will er die wirkliche Warenproduktion und das ihr entsprechende wirkliche Recht diesem Ideal gemäß ummodeln. Was würde man von einem Chemiker denken, der, die wirklichen Gesetze des Stoffwechsels zu studieren und auf Basis derselben bestimmte Aufgaben zu lösen, den Stoffwechsel durch die „ewigen Ideen" der „natu-

[1] * „Frauen mit feurigem Körper" - [2] ewigen Gerechtigkeit

füreinander als Repräsentanten von Ware und daher als Warenbesitzer. Wir werden überhaupt im Fortgang der Entwicklung finden, daß die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenübertreten.

Was den Warenbesitzer namentlich von der Ware unterscheidet, ist der Umstand, daß ihr jeder andre Warenkörper nur als Erscheinungsform ihres eignen Werts gilt. Geborner Leveller und Zyniker, steht sie daher stets auf dem Sprung, mit jeder andren Ware, sei selbe auch ausgestattet mit mehr Unannehmlichkeiten als Mantorne, nicht nur die Seele, sondern den Leib zu wechseln. Diesen der Ware mangelnden Sinn für das Konkrete des Warenkörpers ergänzt der Warenbesitzer durch seine eignen fünf und mehr Sinne. Seine Ware hat für ihn keinen unmittelbaren Gebrauchswert. Sonst führte er sie nicht zu Markt. Sie hat Gebrauchswert für andre. Für ihn hat sie unmittelbar nur den Gebrauchswert, Träger von Tauschwert und so Tauschmittel zu sein.[39] Darum will er sie veräußern für Ware, deren Gebrauchswert ihm Genüge tut. Alle Waren sind Nicht-Gebrauchswerte für ihre Besitzer, Gebrauchswerte für ihre Nicht-Besitzer. Sie müssen also allseitig die Hände wechseln. Aber dieser Händewechsel bildet ihren Austausch, und ihr Austausch bezieht sie als Werte aufeinander und realisiert sie als Werte. Die Waren müssen sich daher als Werte realisieren, bevor sie sich als Gebrauchswerte realisieren können.

Andrerseits müssen sie sich als Gebrauchswerte bewähren, bevor sie sich als Werte realisieren können. Denn die auf sie verausgabte menschliche Arbeit zählt nur, soweit sie in einer für andre nützlichen Form verausgabt

rahté"[1]* und der „affmité"[2]* ummodeln wollte? Weiß man etwa mehr über den „Wucher", wenn man sagt, er widerspreche der „justice éternelle" und der „équité éternelle"[3]* und der „mutuahté éternelle"[4]* und andren „vérités éternelles"[5]*, als die Kirchenväter wußten, wenn sie sagten, er widerspreche der „gräce éternelle", der „foi éternelle", der „volonté éternelle de dieu"[6]*?

[39] „Denn zweifach ist der Gebrauch jedes Guts. - Der eine ist dem Ding als solchem eigen, der andre nicht, wie einer Sandale, zur Beschuhung zu dienen und austauschbar zu sein. Beides sind Gebrauchswerte der Sandale, denn auch wer die Sandale mit dem ihm Mangelnden, z.B. der Nahrung austauscht, benutzt die Sandale als Sandale. Aber nicht in ihrer natürlichen Gebrauchsweise. Denn sie ist nicht da des Austausches wegen." (Aristoteles, „De Rep.", 1. I, c. 9.)

[1]* „Natürlichkeit" - [2]* „Verwandtschaft" - [3]* „ewigen Billigkeit" - [4]* „ewigen Gegenseitigkeit" - [5]* „ewigen Wahrheiten" - [6]* „ewigen Gnade", dem „ewigen Glauben", dem „ewigen Willen Gottes"

ist. Ob sie andren nützlich, ihr Produkt daher fremde Bedürfnisse befriedigt, kann aber nur ihr Austausch beweisen.

Jeder Warenbesitzer will seine Ware nur veräußern gegen andre Ware, deren Gebrauchswert sein Bedürfnis befriedigt. Sofern ist der Austausch für ihn nur individueller Prozeß. Andrerseits will er seine Ware als Wert realisieren, also in jeder ihm beliebigen andren Ware von demselben Wert, ob seine eigne Ware nun für den Besitzer der andren Ware Gebrauchswert habe oder nicht. Sofern ist der Austausch für ihn allgemein gesellschaftlicher Prozeß. Aber derselbe Prozeß kann nicht gleichzeitig für alle Warenbesitzer nur individuell und zugleich nur allgemein gesellschaftlich sein.

Sehn wir näher zu, so gilt jedem Warenbesitzer jede fremde Ware als besondres Äquivalent seiner Ware, seine Ware daher als allgemeines Äquivalent aller andren Waren. Da aber alle Warenbesitzer dasselbe tun, ist keine Ware allgemeines Äquivalent und besitzen die Waren daher auch keine allgemeine relative Wertform, worin sie sich als Werte gleichsetzen und als Wertgrößen vergleichen. Sie stehn sich daher überhaupt nicht gegenüber als Waren, sondern nur als Produkte oder Gebrauchswerte.

In ihrer Verlegenheit denken unsre Warenbesitzer wie Faust. Im Anfang war die Tat. Sie haben daher schon gehandelt, bevor sie gedacht haben. Die Gesetze der Warennatur betätigten sich im Naturinstinkt der Warenbesitzer. Sie können ihre Waren nur als Werte und darum nur als Waren aufeinander beziehn, indem sie dieselben gegensätzlich auf irgendeine andre Ware als allgemeines Äquivalent beziehn. Das ergab die Analyse der Ware. Aber nur die gesellschaftliche Tat kann eine bestimmte Ware zum allgemeinen Äquivalent machen. Die gesellschaftliche Aktion aller andren Waren schließt daher eine bestimmte Ware aus, worin sie allseitig ihre Werte darstellen. Dadurch wird die Naturalform dieser Ware gesellschaftlich gültige Äquivalentform. Allgemeines Äquivalent zu sein wird durch den gesellschaftlichen Prozeß zur spezifisch gesellschaftlichen Funktion der ausgeschlossenen Ware. So wird sie - Geld.

„Uli unum consilium habent et virtutem et potestatem suam bestiae tradunt. Et ne quis possit emere aut vendere, nisi qui habet characterem aut nomen bestiae, aut numerum nominis ejus." ** (Apokalypse. P[3])

Der Geldkristall ist ein notwendiges Produkt des Austauschprozesses, worin verschiedenartige Arbeitsprodukte einander tatsächlich gleichgesetzt

** „Die haben eine Meinung und werden ihre Kraft und Macht geben dem Tier, daß niemand kaufen oder verkaufen kann, er habe denn das Malzeichen, nämlich den Namen des Tiers oder die Zahl seines Namens."

und daher tatsächlich in Waren verwandelt werden. Die historische Ausweitung und Vertiefung des Austausches entwickelt den in der Warennatur schlummernden Gegensatz von Gebrauchswert und Wert. Das Bedürfnis, diesen Gegensatz für den Verkehr äußerlich darzustellen, treibt zu einer selbständigen Form des Warenwerts und ruht und rastet nicht, bis sie endgültig erzielt ist durch die Verdopplung der Ware in Ware und Geld. In demselben Maße daher, worin sich die Verwandlung der Arbeitsprodukte in Waren, vollzieht sich die Verwandlung von Ware in Geld.[40]

Der unmittelbare Produktenaustausch hat einerseits die Form des einfachen Wertausdrucks und hat sie andrerseits noch nicht. Jene Form war x Ware A = y Ware B. Die Form des unmittelbaren Produktenaustausches ist: x Gebrauchsgegenstand A = y Gebrauchsgegenstand B.[41] Die Dinge A und B sind hier nicht Waren vor dem Austausch, sondern werden es erst durch denselben. Die erste Weise, worin ein Gebrauchsgegenstand der Möglichkeit nach Tauschwert ist, ist sein Dasein als Nicht-Gebrauchswert, als die unmittelbaren Bedürfnisse seines Besitzers überschießendes Quantum von Gebrauchswert. Dinge sind an und für sich dem Menschen äußerlich und daher veräußerlich. Damit diese Veräußerung wechselseitig, brauchen Menschen nur stillschweigend sich als Privateigentümer jener veräußerlichen Dinge und eben dadurch als voneinander unabhängige Personen gegenüberzutreten. Solch ein Verhältnis wechselseitiger Fremdheit existiert jedoch nicht für die Glieder eines naturwüchsigen Gemeinwesens, habe es nun die Form einer patriarchalischen Familie, einer altindischen Gemeinde, eines Inkastaates[34] usw. Der Warenaustausch beginnt, wo die Gemeinwesen enden, an den Punkten ihres Kontakts mit fremden Gemeinwesen oder Gliedern fremder Gemeinwesen. Sobald Dinge aber einmal im auswärtigen, werden sie auch rückschlagend im innern Gemeinleben zu Waren. Ihr quantitatives Austauschverhältnis ist zunächst ganz zufällig. Austauschbar sind sie durch den Willensakt ihrer Besitzer, sie wechselseitig zu veräußern. Indes setzt sich das Bedürfnis für fremde Gebrauchsgegenstände allmählich fest. Die beständige Wiederholung des Austausches macht ihn zu einem regelmäßigen gesellschaftlichen Prozeß. Im Laufe der Zeit muß daher wenigstens ein Teil der Arbeitsprodukte absichtlich zum Behuf des Austausches produziert werden. Von diesem Augenblick befestigt sich einerseits die Scheidung zwischen der Nützlichkeit der Dinge für den unmittelbaren Bedarf und ihrer Nützlichkeit zum Austausch. Ihr Gebrauchswert scheidet sich von ihrem Tauschwerte. Andrerseits wird das quantitative Verhältnis, worin sie sich austauschen, von ihrer Produktion selbst abhängig. Die Gewohnheit fixiert sie als Wertgrößen.

Im unmittelbaren Produktenaustausch ist jede Ware unmittelbar Tauschmittel für ihren Besitzer, Äquivalent für ihren Nichtbesitzer, jedoch nur soweit sie Gebrauchswert für ihn. Der Tauschartikel erhält also noch keine von seinem eignen Gebrauchswert oder dem individuellen Bedürfnis der Austauscher unabhängige Wertform. Die Notwendigkeit dieser Form entwickelt sich mit der wachsenden Anzahl und Mannigfaltigkeit der in den Austauschprozeß eintretenden Waren. Die Aufgabe entspringt gleichzeitig mit den Mitteln ihrer Lösung. Ein Verkehr, worin Warenbesitzer ihre eignen Artikel mit verschiednen andren Artikeln austauschen und vergleichen, findet niemals statt, ohne daß verschiedne Waren von verschiednen Warenbesitzern innerhalb ihres Verkehrs mit einer und derselben dritten Warenart ausgetauscht und als Werte verglichen werden. Solche dritte Ware, indem sie Äquivalent für verschiedne andre Waren wird, erhält unmittelbar, wenn auch in engen Grenzen, allgemeine oder gesellschaftliche Äquivalentform. Diese allgemeine Äquivalentform entsteht und vergeht mit dem augenblicklichen gesellschaftlichen Kontakt, der sie ins Leben rief. Abwechselnd und flüchtig kommt sie dieser oder jener Ware zu. Mit der Entwicklung des Warenaustausches heftet sie sich aber ausschließlich fest an besondere Warenarten, oder kristallisiert zur Geldform. An welcher Warenart sie kleben bleibt, ist zunächst zufällig. Jedoch entscheiden im großen und ganzen zwei Umstände. Geldform heftet sich entweder an die wichtigsten Eintauschartikel aus der Fremde, welche in der Tat naturwüchsige Erscheinungsformen des Tauschwerts der einheimischen Produkte sind, oder an den Gebrauchsgegenstand, welcher das Hauptelement des einheimischen veräußerlichen Besitztums bildet, wie z.B. Vieh. Nomadenvölker entwickeln zuerst die Geldform, weil all ihr Hab und Gut sich in beweglicher, daher unmittelbar veräußerlicher Form befindet, und weil ihre Lebensweise sie beständig mit fremden Gemeinwesen in Kontakt bringt, daher zum

[40] Danach beurteile man die Pfiffigkeit des kleinbürgerlichen Sozialismus, der die Warenproduktion verewigen und zugleich den „Gegensatz von Geld und Ware", also das Geld selbst, denn es ist nur in diesem Gegensatze, abschaffen will. Ebensowohl könnte man den Papst abschaffen und den Katholizismus bestehen lassen. Das Nähere hierüber sieh in meiner Schrift „Zur Kritik der Pol. Oekonomie", p. 61 sqq.[1]•

[41] Solange noch nicht zwei verschiedne Gebrauchsgegenstände ausgetauscht, sondern, wie wir das bei Wilden oft finden, eine chaotische Masse von Dingen als Äquivalent für ein Drittes angeboten wird, steht der unmittelbare Produktenaustausch selbst erst in seiner Vorhalle.

** Siehe Band 13 unserer Ausgabe, S.66fl.

Produktenaustausch sollizitiert. Die Menschen haben oft den Menschen selbst in der Gestalt des Sklaven zum ursprünglichen Geldmaterial gemacht, aber niemals den Grund und Boden. Solche Idee konnte nur in bereits ausgebildeter bürgerlicher Gesellschaft aufkommen. Sie datiert vom letzten Dritteil des 17. Jahrhunderts, und ihre Ausführung, auf nationalem Maßstab, wurde erst ein Jahrhundert später in der bürgerlichen Revolution der Franzosen versucht.

In demselben Verhältnis, worin der Warenaustausch seine nur lokalen Bande sprengt, der Warenwert sich daher zur Materiatur menschlicher Arbeit überhaupt ausweitet, geht die Geldform auf Waren über, die von Natur zur gesellschaftlichen Funktion eines allgemeinen Äquivalents taugen, auf die edlen Metalle.

Daß nun, „obgleich Gold und Silber nicht von Natur Geld, Geld von Natur Gold und Silber ist"[42], zeigt die Kongruenz ihrer Natureigenschaften mit seinen Funktionen.[43] Bisher kennen wir aber nur die eine Funktion des Geldes, als Erscheinungsform des Warenwerts zu dienen oder als das Material, worin die Wertgrößen der Waren sich gesellschaftlich ausdrücken. Adäquate Erscheinungsform von Wert oder Materiatur abstrakter und daher gleicher menschlicher Arbeit kann nur eine Materie sein, deren sämtliche Exemplare dieselbe gleichförmige Qualität besitzen. Andrerseits, da der Unterschied der Wertgrößen rein quantitativ ist, muß die Geldware rein quantitativer Unterschiede fähig, also nach Willkür teilbar und aus ihren Teilen wieder zusammensetzbar sein. Gold und Silber besitzen aber diese Eigenschaften von Natur.

Der Gebrauchswert der Geldware verdoppelt sich. Neben ihrem besondren Gebrauchswert als Ware, wie Gold z.B. zum Ausstopfen hohler Zähne, Rohmaterial von Luxusartikeln usw. dient, erhält sie einen formalen Gebrauchswert, der aus ihren spezifischen gesellschaftlichen Funktionen entspringt.

Da alle andren Waren nur besondre Äquivalente des Geldes, das Geld ihr allgemeines Äquivalent, verhalten sie sich als besondre Waren zum Geld als der allgemeinen Ware.[44]

[42] Karl Marx, l. c. p. 135.[1*] „Die Metalle ... sind von Natur Geld." (Galiani, „Della Moneta" in Custodis Sammlung, Parte Moderna, t. III, p. 137.)

[43] Das Nähere darüber in meiner eben zitierten Schrift, Abschnitt: „Die edlen Metalle".

[44] „Das Geld ist die allgemeine Ware." (Verri, l. c. p. 16.)

[1*] Siehe Band 13 unserer Ausgabe, S. 131

Man hat gesehn, daß die Geldform nur der an einer Ware festhaftende Reflex der Beziehungen aller andren Waren. Daß Geld Ware ist[45], ist also nur eine Entdeckung für den, der von seiner fertigen Gestalt ausgeht, um sie hinterher zu analysieren. Der Austauschprozeß gibt der Ware, die er in Geld verwandelt, nicht ihren Wert, sondern ihre spezifische Wertform. Die Verwechslung beider Bestimmungen verleitete dazu, den Wert von Gold und Silber für imaginär zu halten.[46] Weil Geld in bestimmten Funktionen durch bloße Zeichen seiner selbst ersetzt werden kann, entsprang der andre Irrtum, es sei ein bloßes Zeichen. Andrerseits lag darin die Ahnung, daß die Geldform des Dings ihm selbst äußerlich und bloße Erscheinungsform dahinter versteckter menschlicher Verhältnisse. In diesem Sinn wäre jede Ware ein Zeichen, weil als Wert nur sachliche Hülle der auf sie verausgabten menschlichen Arbeit.[47] Indem man aber die gesellschaftlichen Charak-

[45] „Silber und Gold an sich, die wir mit dem allgemeinen Namen Edelmetall bezeichnen können, sind im ... Werte ... steigende und fallende ... Waren ... Dem Edelmetall kann man dann einen höheren Wert zuerkennen, wenn ein geringeres Gewicht davon eine größere Menge des Produkts oder Fabrikats des Landes etc. kauft." ([S. Clement,] „A Discourse of the General Notions of Money, Trade, and Exchange, as they stand in relations to each other. By a Merchant", Lond. 1695, p. 7.) „Silber und Gold, gemünzt oder ungemünzt, werden zwar als Maßstab für alle anderen Dinge gebraucht, sind aber nicht weniger eine Ware, als Wein, Öl, Tabak, Tuch oder Stoffe." ([J. Child,] „A Discourse concerning Trade, and that in particular of the East-Indies etc.", London 1689, p. 2.) „Vermögen und Reichtum des Königreiches können genaugenommen nicht auf Geld beschränkt, noch können Gold und Silber als Waren ausgeschlossen werden." ([Th. Papillon,] „The East India Trade a most Profitable Trade", London 1677, p. 4.)

[46] „Gold und Silber haben Wert als Metalle, bevor sie Geld sind." (Galiani, l. c. [p. 72.]) Locke sagt: „Die allgemeine Übereinstimmung der Menschen legte dem Silber, wegen seiner Qualitäten, die es zum Geld geeignet machten, einen imaginären Wert bei." [John Locke, „Some Considerations etc.", 1691, in „Works", ed. 1777, v. II, p. 15.] Dagegen Law: „Wie könnten verschiedne Nationen irgendeiner Sache einen imaginären Wert geben ... oder wie hätte sich dieser imaginäre Wert erhalten können?" Wie wenig er selbst aber von der Sache verstand: „Das Silber tauschte sich aus nach dem Gebrauchswert, den es hatte, also nach seinem wirklichen Wert; durch seine Bestimmung als Geld erhielt es einen zuschüssigen Wert (une valeur additionnelle)." (Jean Law, „Considérations sur le numéraire et le commerce" in E. Daires Edit. der „Economistes Financiers du XVIII. siècle", p. 469, 470.)

[47] „Das Geld ist ihr" (der Waren) „Zeichen." (V. de Forbonnais, „Éléments du Commerce", Nouv. Edit. Leyde 1766, t. II, p. 143.) „Als Zeichen wird es von den Waren angezogen." (l. c. p. 155.) „Das Geld ist Zeichen für eine Sache und vertritt

tere, welche Sachen, oder die sachlichen Charaktere, welche gesellschaftliche Bestimmungen der Arbeit auf Grundlage einer bestimmten Produktionsweise erhalten, für bloße Zeichen, erklärt man sie zugleich für willkürliches Reflexionsprodukt der Menschen. Es war dies beliebte Aufklärungsmanier des 18. Jahrhunderts, um den rätselhaften Gestalten menschlicher Verhältnisse, deren Entstehungsprozeß man noch nicht entziffern konnte, wenigstens vorläufig den Schein der Fremdheit abzustreifen.

Es ward vorhin bemerkt, daß die Äquivalentform einer Ware die quantitative Bestimmung ihrer Wertgröße nicht einschließt. Weiß man, daß Gold Geld, daher mit allen andren Waren unmittelbar austauschbar ist, so weiß man deswegen nicht, wieviel z.B. 10 Pfund Gold wert sind. Wie jede Ware kann das Geld seine eigne Wertgröße nur relativ in andren Waren ausdrücken. Sein eigner Wert ist bestimmt durch die zu seiner Produktion erheischte Arbeitszeit und drückt sich in dem Quantum jeder andren Ware aus, worin gleichviel Arbeitszeit geronnen ist.[48] Diese Festsetzung seiner

sie." (Montesquieu, „Esprit des Lois", Oeuvres, Lond. 1767, t. II, p. 3.) „Das Geld ist nicht bloßes Zeichen, denn es ist selbst Reichtum; es vertritt nicht die Werte, es ist ihr Äquivalent." (Le Trosne, l. c. p. 910.) „Betrachtet man den Begriff des Werts, so wird die Sache selbst nur als ein Zeichen angesehn und sie gilt nicht als sie selber, sondern als was sie wert ist." (Hegel, l. c.p. 100.) Lange vor den Ökonomen brachten die Juristen die Vorstellung von Geld als bloßem Zeichen und dem nur imaginären Wert der edlen Metalle in Schwung, im Sykophantendienst der königlichen Gewalt, deren Münzverfälschungsrecht sie das ganze Mittelalter hindurch auf die Traditionen des römischen Kaiserreichs und die Geldbegriffe der Pandekten[36]! stützten. „Niemand kann und darf Zweifel hegen", sagt ihr gelehriger Schüler, Philipp von Valois, in einem Dekret von 1346, „daß nur Uns und Unserer königlichen Majestät zukommt ... das Münzgeschäft, die Herstellung, die Beschaffenheit, der Vorrat und alle die Münzen betreffenden Verordnungen, sie so und zu solchem Preis in Umlauf zu setzen, wie es Uns gefällt und gutdünkt." Es war römisches Rechtsdogma, daß der Kaiser den Geldwert dekretiert. Es war ausdrücklich verboten, das Geld als Ware zu behandeln. „Geld jedoch zu kaufen soll niemand gestattet sein, denn zum allgemeinen Gebrauch geschaffen, darf es nicht Ware sein." Gute Auseinandersetzung hierüber von G. F. Pagnini, „Saggio sopra il giusto pregio delle cose", 1751, bei Custodi, Parte Moderna, t. II, Namentlich im zweiten Teil der Schrift polemisiert Pagnini gegen die Herren Juristen.

[48] „Wenn jemand eine Unze Silber aus dem Innern der Erde Perus in derselben Zeit nach London bringen kann, die er zur Produktion eines Bushel Korn brauchen würde, dann ist das eine der natürliche Preis des anderen; wenn er nun durch Abbau neuer und ergiebigerer Bergwerke statt der einen zwei Unzen Silber mit dem gleichen Aufwand gewinnen kann, wird das Korn bei einem Preis von 10 Shilling pro Bushel ebenso billig sein wie vorher bei einem Preis von 5 Shilling, caeteris

relativen Wertgröße findet statt an seiner Produktionsquelle in unmittelbarem Tauschhandel. Sobald es als Geld in die Zirkulation eintritt, ist sein Wert bereits gegeben. Wenn es schon in den letzten Dezennien des 17. Jahrhunderts weit überschrittner Anfang der Geldanalyse, zu wissen, daß Geld Ware ist, so aber auch nur der Anfang. Die Schwierigkeit liegt nicht darin zu begreifen, daß Geld Ware, sondern wie, warum, wodurch Ware Geld ist"

Wir sahen, wie schon in dem einfachsten Wertausdruck, x Ware A = y Ware B, das Ding, worin die Wertgröße eines andren Dings dargestellt wird, seine Äquivalentform unabhängig von dieser Beziehung als gesellschaftliche Natureigenschaft zu besitzen scheint. Wir verfolgten die Befestigung dieses falschen Scheins. Er ist vollendet, sobald die allgemeine Äquivalentform mit der Naturalform einer besondren Warenart verwachsen oder zur Geldform kristallisiert ist. Eine Ware scheint nicht erst Geld zu werden, weil die andren Waren allseitig ihre Werte in ihr darstellen, sondern sie scheinen umgekehrt allgemein ihre Werte in ihr darzustellen, weil sie Geld ist. Die vermittelnde Bewegung verschwindet in ihrem eignen Resultat und läßt keine Spur zurück. Ohne ihr Zutun finden die Waren ihre eigne Wertgestalt fertig vor als einen außer und neben ihnen existierenden Warenkörper. Diese Dinge, Gold und Silber, wie sie aus den Eingeweiden der Erde herauskommen, sind zugleich die unmittelbare Inkarnation aller menschlichen Arbeit. Daher die Magie des Geldes. Das bloß

paribus]*." (William Petty, „A Treatise of Taxes and Contributions", Lond. 1667, p. 31.)

[49] Nachdem Herr Professor Röscher uns belehrt: „Die falschen Definitionen von Geld lassen sich in zwei Hauptgruppen teilen; solche, die es für mehr, und solche, die es für weniger halten als eine Ware", folgt ein kunterbunter Katalog von Schriften über das Geldwesen, wodurch auch nicht die entfernteste Einsicht in die wirkliche Geschichte der Theorie durchschimmert, und dann die Moral: „Zu leugnen ist übrigens nicht, daß die meisten neueren Nationalökonomen die Eigentümlichkeiten, welche das Geld von andren Waren unterscheiden" (also doch mehr oder weniger als Ware?), „nicht genug im Auge behalten haben ... Insofern ist die halbmerkantilistische Reaktion von Ganilh etc. nicht ganz unbegründet." (Wilhelm Röscher, „Die Grundlagen der Nationalökonomie", 3. Aufl., 1858, p. 207-210.) Mehr - weniger - nicht genug - insofern - nicht ganz! Welche Begriffsbestimmungen! Und dergleichen eklektische Professoralfaselei tauft Herr Röscher bescheiden „die anatomisch-physiologische Methode" der politischen Ökonomie! Eine Entdeckung ist ihm jedoch geschuldet, nämlich, daß Geld „eine angenehme Ware" ist.

** unter sonst gleichen Umständen

atomistische Verhalten der Menschen in ihrem gesellschaftlichen Produktionsprozeß und daher die von ihrer Kontrolle und ihrem bewußten individuellen Tun unabhängige, sachliche Gestalt ihrer eignen Produktionsverhältnisse erscheinen zunächst darin, daß ihre Arbeitsprodukte allgemein die Warenform annehmen. Das Rätsel des Geldfetischs ist daher nur das sichtbar gewordne, die Augen blendende Rätsel des Warenfetischs.

DRITTES KAPITEL

Das Geld oder die Warenzirkulation

1. Maß der Werte

Ich setze überall in dieser Schrift, der Vereinfachung halber, Gold als die Geldware voraus.

Die erste Funktion des Goldes besteht darin, der Warenwelt das Material ihres Wertausdrucks zu liefern oder die Warenwerte als gleichnamige Größen, qualitativ gleiche und quantitativ vergleichbare, darzustellen. So funktioniert es als allgemeines Maß der Werte und nur durch diese Funktion wird Gold, die spezifische Äquivalentware, zunächst Geld.

Die Waren werden nicht durch das Geld kommensurabel. Umgekehrt. Weil alle Waren als Werte vergegenständlichte menschliche Arbeit, daher an und für sich kommensurabel sind, können sie ihre Werte gemeinschaftlich in derselben spezifischen Ware messen und diese dadurch in ihr gemeinschaftliches Wertmaß oder Geld verwandeln. Geld als Wertmaß ist notwendige Erscheinungsform des immanenten Wertmaßes der Waren, der Arbeitszeit.[50]

[50] Die Frage, warum das Geld nicht unmittelbar die Arbeitszeit selbst repräsentiert, so daß z.B. eine Papiernote x Arbeitsstunden vorstellt, kommt ganz einfach auf die Frage heraus, warum auf Grundlage der Warenproduktion die Arbeitsprodukte sich als Waren darstellen müssen, denn die Darstellung der Ware schließt ihre Verdopplung in Ware und Geldware ein. Oder warum Privatarbeit nicht als unmittelbar gesellschaftliche Arbeit, als ihr Gegenteil, behandelt werden kann. Ich habe den seichten Utopismus eines „Arbeitsgelds" auf Grundlage der Warenproduktion anderswo ausführlich erörtert. (l.c. p. 61 sqq.[1*]) Hier sei noch bemerkt, daß z.B. das Owensche „Arbeitsgeld" ebensowenig „Geld" ist, wie etwa eine Theatermarke. Owen setzt unmittelbar vergesellschaftete Arbeit voraus, eine der Warenproduktion diametral entgegen-

[1*] Siehe Band 13 unserer Ausgabe, S. 66 ff.

Untertitel gegeben: *Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe*. Meine Aufgabe wäre freilich ganz unsinnig gewesen, wenn ich die Existenz dieser Rechtsform selbst nicht zugäbe und die Kategorien, die diese Form ausdrücken, als müßige Hirngespinste verwürfe.

Wenn ich die Unzuverlässigkeit und Inadäquatheit der juristischen Konstruktionen im Gebiet des öffentlichen Rechts charakterisiere und dabei von den methodologischen Schwankungen und der Unsicherheit spreche, die die Jurisprudenz bald in Soziologie, bald in Psychologie zu verwandeln drohen, so ist es ein seltsamer Gedanke, zu meinen, daß ich dadurch vor dem vom marxistischen Standpunkte aus unternommenen Versuch einer soziologischen Kritik der Jurisprudenz warnen will. Eine solche Warnung würde sich ja in erster Linie gegen mich selbst richten. Die Zeilen, die das Staunen Rasumowskis hervorriefen und die er durch meine ungenügende Vorstellung vom Charakter der marxistischen Analyse erklärt, beziehen sich doch auf die Schlußfolgerungen der bürgerlichen Jurisprudenz, der das Vertrauen zum Gefüge ihrer Konzeptionen verloren geht, sobald sie sich von dem Austauschverhältnis (im weitesten Sinne des Wortes) entfernt. Vielleicht hätte ich etwa durch eine ausdrückliche Berufung zeigen sollen, daß jener Satz von der »der Jurisprudenz drohenden Gefahr« eine Anspielung auf die Klage eines bürgerlichen Rechtsphilosophen ist. – Diese Klage bezieht sich freilich nicht auf die marxistische Kritik (diese beunruhigte damals die Geister der »reinen Juristen« noch nicht), sondern auf die Versuche der bürgerlichen Jurisprudenz selbst, die Beschränktheit der eigenen Methode durch Entlehnungen aus der Soziologie und Psychologie zu maskieren. Es lag mir aber zu fern, daran zu denken, daß man in mir einen »reinen Juristen« erblicken könnte, dessen Herz um die von der marxistischen Kritik bedrohte Jurisprudenz trauert, um solche Vorsichtsmaßregeln zu ergreifen.

Viertes Kapitel
Ware und Subjekt

Jedes Rechtsverhältnis ist ein Verhältnis zwischen Subjekten. Das Subjekt ist das Atom der juristischen Theorie, deren einfachstes nicht weiter zerlegbares Element. Mit dem Subjekt beginnen wir denn auch unsere Analyse.

I. Rasumowski ist mit mir darin nicht einverstanden, daß die Analyse des Begriffs »Subjekt« zur Grundlage der Untersuchung der Rechtsform dienen muß. Ihm scheint diese Kategorie der entwickelten bürgerlichen Gesellschaft erstens zu kompliziert und zweitens für die vorhergehenden historischen Epochen nicht charakteristisch. Seiner Meinung nach sollte »die Entwicklung des für die ganze Klassengesellschaft grundlegenden Verhältnisses« als Ausgangspunkt dienen. Dieses aber sei, wie Marx in der *Einleitung* sagt, »der Besitz, der sich aus der faktischen Aneignung im weiteren zum juristischen Eigentum entwickelt« (Rasumowski 1925, 18). Indem er die Wege dieser Entwicklung aufzeigt, kommt jedoch Rasumowski selbst zum Ergebnis, daß das Privateigentum als solches erst im Entwicklungsprozeß Form annimmt, erst dort im modernen Sinne zum Privateigentum wird, und zwar nach Maßgabe dessen, wie weit dieses Eigentum nicht nur mit »der Möglichkeit ungehinderten Besitzes«, sondern auch mit der »Möglichkeit der Entäußerung« einhergeht (ebd., 114). Dies bedeutet aber auch, daß die Rechtsform in ihrer entfalteten Gestalt eben bürgerlich-kapitalistischen gesellschaftlichen Verhältnissen entspricht. Es ist klar, daß besondere Formen gesellschaftlicher Verhältnisse diese Verhältnisse selbst und die ihnen zugrundeliegenden Gesetze nicht aufheben. So ist die innerhalb einer gegebenen Gesellschaftsformation und durch deren Kräfte erfolgte Aneignung eines Produkts eine grundlegende Tatsache oder, wenn man will, ein Grundgesetz. Aber die juristische Form des Privateigentums nimmt dieses Verhältnis erst auf einer bestimmten Entwicklungsstufe der Produktivkräfte und der mit dieser zusammenhängenden Arbeitsteilung an. Rasumowski glaubt, daß, wenn ich meiner Analyse den Begriff des Subjekts zugrunde lege,

ich dadurch das Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis aus meiner Untersuchung eliminiere, während doch Besitz und Eigentum mit diesen Verhältnissen unlöslich verbunden sind. Es fällt mir gar nicht ein, diesen Zusammenhang zu bestreiten. Ich behaupte nur, daß das Eigentum nur als freie Verfügung auf dem Markte zur Grundlage der Rechtsform wird. Die Kategorie des Subjekts dient aber eben als allgemeinster Ausdruck dieser Freiheit. Was bedeutet zum Beispiel das juristische Eigentum an Grund und Boden?

> Weiter nichts, (meint Marx, E. P.) als daß der Grundeigentümer mit dem Boden verfahren kann, wie jeder Warenbesitzer mit seiner Ware. (MEW 25, 629)

Andererseits verwandelt der Kapitalismus gerade dadurch den feudalen Grundbesitz in modernen Grundbesitz, daß er das Grundeigentum ganz von Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen befreit. Der Sklave untersteht ganz seinem Herrn. Gerade aus diesem Grunde erfordert dieses Ausbeutungsverhältnis keine besondere juristische Formgebung. Der Lohnarbeiter tritt auf dem Markt als freier Verkäufer seiner Arbeitskraft auf, darum vermittelt sich das Verhältnis der kapitalistischen Ausbeutung in der juristischen Form des Vertrags. Ich glaube, diese Beispiele werden genügen, um die entscheidende Bedeutung der Kategorie des Subjekts bei der Analyse der Rechtsform darzutun.

Die idealistischen Rechtstheorien entwickeln den Begriff des Subjekts aus dieser oder jener allgemeinen Idee, das heißt auf rein spekulativem Wege.

> Der Grundbegriff des Rechts ist die Freiheit... Der abstrakte Begriff der Freiheit ist: Möglichkeit, sich zu etwas zu bestimmen... Der Mensch ist Subjekt des Rechts darum, daß ihm jene Möglichkeit, sich zu bestimmen, zukommt, daß er einen Willen hat. (Puchta 1850, 4–9)

Siehe auch bei Hegel (1981, § 36):

> Die Persönlichkeit enthält überhaupt die Rechtsfähigkeit und macht den Begriff und die selbst abstrakte Grundlage des abstrakten und daher formellen Rechtes aus. Das Rechtsgebot ist daher: sei eine Person und respektiere die anderen als Personen.

Und ferner (ebd., § 42):

> Das von dem freien Geiste unmittelbar Verschiedene ist für ihn und an sich das Äußerliche überhaupt – eine Sache, ein Unfreies, Unpersönliches und Rechtloses.

Wir werden im weiteren sehen, in welchem Sinne diese Gegenüberstellung von Ding und Subjekt den Schlüssel zum Verständnis der Rechtsform liefert. Die dogmatische Jurisprudenz bedient sich demgegenüber dieses Begriffes von der formalen Seite. Für sie ist das Subjekt nichts weiter als ein »Mittel der juristischen Qualifizierung von Phänomenen vom Standpunkt ihrer Tauglichkeit oder Untauglichkeit zur Beteiligung am Rechtsverkehr« (Roshdestwenski 1913, 6). Die dogmatische Jurisprudenz stellt folglich die Frage überhaupt nicht, kraft welcher Ursachen sich der Mensch als zoologisches Individuum in ein juristisches Subjekt verwandelt hat. Sie geht vom Rechtsverkehr als von einer fertigen, von vornherein gegebenen Form aus.

Im Gegensatz dazu betrachtet die marxistische Theorie jede gesellschaftliche Form historisch. Sie stellt sich deshalb die Aufgabe, jene historisch gegebenen materiellen Bedingungen aufzuklären, die die eine oder andere Kategorie zu Realitäten gemacht haben. Die materiellen Voraussetzungen der Rechtsgemeinschaft oder des Verkehrs zwischen juristischen Subjekten sind von Marx selbst im 1. Band des *Kapital* festgestellt, allerdings nur nebenbei, in der Form ganz allgemeiner Hinweise. Diese Hinweise tragen jedoch zum Verständnis des juristischen Moments in den menschlichen Beziehungen viel mehr bei als irgendwelche vielbändigen Abhandlungen über allgemeine Rechtslehre. Die Analyse der Form des Subjekts folgt bei Marx unmittelbar aus der Analyse der Warenform. Die kapitalistische Gesellschaft ist vor allem eine Gesellschaft von Warenbesitzern. Dies bedeutet, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen im Produktionsprozeß eine dingliche Form in den Arbeitsprodukten annehmen und sich zueinander verhalten wie Werte. Die Ware ist ein Gegenstand, in dem die konkrete Mannigfaltigkeit der nützlichen Eigenschaften einfach zur dinglichen Hülle der abstrakten Eigenschaft des Wertes wird, der sich als die Fähigkeit äußert, in einem bestimmten Verhältnis gegen andere Waren sich austauschen zu lassen. Diese Eigenschaft äußert sich als etwas den Dingen selbst Innewohnendes, kraft einer Art Naturgesetzes, das hinter dem Rücken der Menschen von ihrem Willen ganz unabhängig wirkt.

Erwirbt aber die Ware ihren Wert unabhängig von dem Willen des produzierenden Subjekts, so setzt die Realisierung des Wertes im

Austauschprozeß einen bewußten Willensakt des Warenbesitzers voraus, oder wie Marx sagt:

> Die Waren können nicht selbst zu Markte gehen und sich nicht selbst austauschen. Wir müssen uns also nach ihren Hütern umsehen, den Warenbesitzern. Die Waren sind Dinge und daher widerstandslos gegen den Menschen. Wenn sie nicht willig, kann er Gewalt brauchen, in anderen Worten, sie nehmen. (MEW 23, 99)

Somit fordert der in den Arbeitsprodukten verdinglichte und sich in die Form einer elementaren Gesetzmäßigkeit kleidende gesellschaftliche Zusammenhang der Menschen im Produktionsprozeß zu seiner Realisierung ein besonderes Verhältnis der Menschen als Verfüger über Produkte, als Subjekte, deren »Wille in jenen Dingen haust«.

> Daß die Güter Arbeit enthalten, ist eine ihnen innewohnende Eigenschaft; daß sie ausgetauscht werden können, eine zweite, die nur vom Willen ihrer Besitzer abhängt, und nur vorausgesetzt, daß sie apropriiert und veräußerlich sind. (Hilferding 1904, 54)

Darum wird der Mensch, zu gleicher Zeit als das Arbeitsprodukt Wareneigenschaft annimmt und Träger von Wert wird, zum juristischen Subjekt und zum Träger von Rechten.[1]

> Die Person, deren Wille als maßgebend erklärt ist, ist das Subjekt des Rechts. (Windscheid 1906, § 49)

Gleichzeitig damit zerfällt das gesellschaftliche Leben einerseits in eine Totalität spontan entstehender verdinglichter Verhältnisse (solche sind alle wirtschaftlichen Beziehungen: Preisniveau, Mehrwertrate, Profitrate usw.), – das heißt solcher Verhältnisse, in denen uns Menschen nicht mehr bedeuten als Dinge – und andererseits solcher Verhältnisse, in denen der Mensch nur bestimmt wird, indem er einem

[1] Der Mensch als Ware, das heißt der Sklave, wird zum reflektierten Subjekt, sobald er als Verfüger über Waren-Dinge auftritt und sich an der Zirkulation beteiligt (siehe über die Rechte der Sklaven bei dem Abschluß von Rechtsgeschäften im römischen Recht: Pokrowski 1915, 294). Im Gegensatz dazu wird in der modernen Gesellschaft der freie Mensch, das heißt der Proletarier, wenn er als solcher einen Markt für den Verkauf seiner Arbeitskraft sucht, als Objekt behandelt und fällt in den Einwanderungsgesetzen unter dieselben Verbote, Kontingentierungen usw. wie andere über die Staatsgrenze eingeführten Waren.

Ding gegenübergestellt wird, das heißt als Subjekt. Das letztere ist eben das Rechtsverhältnis. Es sind dies die beiden Grundformen, die sich prinzipiell voneinander unterscheiden, aber sich zugleich gegenseitig bedingen und miteinander aufs engste zusammenhängen. Der gesellschaftliche, in der Produktion wurzelnde Zusammenhang stellt sich gleichzeitig in zwei absurden Formen dar: als Warenwert und als die Fähigkeit des Menschen, Subjekt des Rechts zu sein.

Genau so wie die natürliche Mannigfaltigkeit der nützlichen Eigenschaften eines Produkts in der Ware nur als einfache Hülle des Wertes auftritt und die konkreten Arten menschlicher Arbeit sich in abstrakt menschliche Arbeit als Schöpferin von Werten auflösen, tritt die konkrete Mannigfaltigkeit des Verhältnisses zwischen Mensch und Ding als abstrakter Wille des Eigentümers auf und lösen sich alle konkreten Besonderheiten, die den einen Vertreter der Gattung homo sapiens von dem anderen unterscheiden, in der Abstraktion des Menschen überhaupt, des Menschen als juristischen Subjekts auf.

Wenn das Ding ökonomisch den Menschen beherrscht, weil es als Ware ein gesellschaftliches Verhältnis verdinglicht, das dem Menschen nicht unterworfen ist, so herrscht juristisch der Mensch über die Sache, weil er in seiner Eigenschaft als Besitzer und Eigentümer selbst nur zur Verkörperung des abstrakten unpersönlichen Rechtssubjekts, des Reinprodukts gesellschaftlicher Verhältnisse wird. Mit den Worten Marx' ausgedrückt:

> Um diese Dinge als Ware aufeinander zu beziehen, müssen die Warengüter sich zueinander als Personen verhalten, deren Willen in jenen Dingen haust, so daß der eine nur mit dem Willen des anderen, also jeder nur vermittels eines, beiden gemeinsamen Willensaktes sich die fremde Ware aneignet, indem er die eigene veräußert. Sie müssen sich daher wechselseitig als Privateigentümer anerkennen. (MEW 23, 99)

Es ist selbstverständlich, daß sich die historische Entwicklung des Eigentums als Rechtsinstituts mit all den verschiedenen Methoden des Erwerbs und des Schutzes von Eigentum, mit all den Modifikationen bezüglich der verschiedenen Objekte usw. sich bei weitem nicht so wohlgeordnet und konsequent vollzogen hat, wie die oben angeführte logische Deduktion. Aber nur diese Deduktion deckt den allgemeinen Sinn des historischen Prozesses vor uns auf.

Nachdem er in eine sklavische Abhängigkeit von den hinter seinem Rücken in der Gestalt des Wertgesetzes entstehenden ökonomischen

Verhältnisses geraten ist, erhält das wirtschaftende Subjekt, sozusagen als Entschädigung, nunmehr als juristisches Subjekt eine seltene Gabe: den juristisch unterstellten Willen, der ihn unter den anderen Warenbesitzern – solchen wie er selbst es ist – absolut frei und gleich macht. »Alle sollen frei sein und keiner soll die Freiheit des anderen stören ... Jeder besitzt *seinen* Körper als freies Werkzeug seines Willens.« (Fichte 1912, 10)

Dies ist das Axiom, von dem die Theoretiker des Naturrechts ausgehen. Und diese Idee der Isoliertheit, des In-Sich-Abgeschlossenseins der menschlichen Persönlichkeit, dieser »natürliche Zustand«, aus dem der »Widerstreit der Freiheit ins Unendliche« folgt, entspricht vollkommen der warenmäßigen Produktion, in der die Produzenten formell voneinander unabhängig und außer durch die künstlich geschaffene Rechtsordnung durch nichts miteinander verbunden sind. Dieser rechtliche Zustand selbst oder, um die Worte desselben Verfassers zu gebrauchen,

> die gleichzeitige Existenz vieler freier Geschöpfe, die alle frei sein sollen und bei denen die Freiheit des einen nicht die Freiheit des anderen stören soll,|

ist nichts anderes als der idealisierte, in die Wolkenhöhen der philosophischen Abstraktion versetzte, von der rohen Empirie befreite Markt, auf dem sich die unabhängigen Produzenten treffen; denn, wie uns ein anderer Philosoph lehrt

> im Handelsgeschäft tun beide Parteien, was sie wollen, und beanspruchen keine größere Freiheit, als sie selbst den anderen gewähren (Spencer 1851, Cap. 13).

Die zunehmende Arbeitsteilung, die Erleichterungen des Verkehrs und die daraus folgende Entwicklung des Austausches machen den Wert zur ökonomischen Kategorie, das heißt zur Verkörperung der über dem Individuum stehenden gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse. Dazu ist aber nötig, daß die einzelnen zufälligen Tauschakte sich in eine ausgedehnte systematische Warenzirkulation verwandeln. Auf dieser Entwicklungsstufe löst sich der Wert von der zufälligen Wertung los, verliert seinen Charakter als ein Phänomen der individuellen Psyche und gewinnt objektive ökonomische Bedeutung. Ebenso sind reale Bedingungen dazu erforderlich, damit der Mensch sich aus einem zoologischen Individuum in ein abstraktes und unpersönliches Rechtssubjekt, in die juristische Person verwandelt. Diese realen Bedingungen bestehen in der Verdichtung der gesellschaftlichen Zusammenhänge

und in der wachsenden Macht der sozialen Organisation, das heißt der Klassenorganisation, die ihr Maximum in dem »wohlgeordneten« bürgerlichen Staat erreicht. Hier löst sich die Fähigkeit, Rechtssubjekt zu sein, endgültig von der lebendigen konkreten Persönlichkeit los, hört auf, eine Funktion ihres wirksamen bewußten Willens zu sein und wird zur rein gesellschaftlichen Eigenschaft. Die Handlungsfähigkeit abstrahiert sich von der Rechtsfähigkeit, das juristische Subjekt bekommt einen Doppelgänger in der Gestalt des Stellvertreters und gewinnt selbst die Bedeutung eines mathematischen Punktes, eines Zentrums, in dem eine gewisse Summe von Rechten konzentriert ist.

Dementsprechend hört das bürgerliche kapitalistische Eigentum auf, ein labiler, schwankender, rein faktischer Besitz zu sein, der jeden Augenblick angefochten werden kann und mit der Waffe in der Hand verteidigt werden muß. Es verwandelt sich in|ein absolutes, unverrückbares Recht, das der Sache überall nachfolgt, wohin sie nur vom Zufall verschlagen wird, und das, seitdem die bürgerliche Zivilisation ihre Herrschaft auf die ganze Erdkugel ausgedehnt hat, überall in der Welt durch Gesetze, Polizei und Gerichte geschützt wird.[2]

---

[2] Die Entwicklung des sogenannten Kriegsrechts ist nichts anderes als eine allmähliche Festigung des Prinzips der Unantastbarkeit bürgerlichen Eigentums. Bis zur Epoche der Französischen Revolution wurde die Bevölkerung sowohl von den eigenen als auch von den feindlichen Soldaten ungehindert und ungehemmt geplündert. Benjamin Franklin ist der erste, der 1785 als politisches Prinzip proklamiert, daß in zukünftigen Kriegen »Bauern, Handwerker und Kaufleute unter dem Schutz beider kriegführenden Parteien friedlich ihren Beschäftigungen weiter nachgehen sollten«. Rousseau (1984) stellt im *contrat social* die Regel auf, daß der Krieg zwischen den Staaten, aber nicht zwischen den Staatsbürgern geführt würde. Die Gesetzgebung des Konvents strafte Plünderung durch Soldaten sehr streng, sowohl im eigenen als auch im fremden Lande. Erst 1899 wurden im Haag die Prinzipien der Französischen Revolution zur völkerrechtlichen Satzung erhoben. (Die Gerechtigkeit erfordert übrigens, hier darauf hinzuweisen, daß wohl Napoleon, als er die kontinentale Blockade verhängte, eine gewisse Verlegenheit empfand und es für angebracht hielt, in seiner Botschaft an den Senat diese Maßnahme, »die wegen der Streitigkeiten der Herrscher die Interessen privater Personen in Mitleidenschaft zieht« und »an die Barbarei ferner Jahrhunderte erinnert« zu rechtfertigen, im letzten Weltkrieg aber die bürgerlichen Regierungen die Eigentumsrechte der Staatsbürger beider kämpfenden Parteien ohne jede Verlegenheit offen verletzt haben.)

Auf dieser Entwicklungsstufe beginnt die sogenannte Willenstheorie der subjektiven Rechte, der Wirklichkeit nicht entsprechend zu scheinen (Dernburg 1902, § 39). Man zieht es vor, das Recht im subjektiven Sinne zu definieren, als »Anteil an den Lebensgütern, welchen der allgemeine Wille als einer Person zukommend anerkennt und ihr gewährleistet«. Dabei ist die Fähigkeit, zu wünschen und zu handeln, bei dieser Person durchaus nicht erforderlich. Die Definition Dernburgs läßt sich freilich besser in der Vorstellungswelt des modernen Juristen unterbringen, der mit der Rechtsfähigkeit von Idioten, Säuglingen, juristischen Personen usw. operiert. Die Willenstheorie ist demgegenüber in ihren extremen Konsequenzen gleichbedeutend mit dem Ausschluß der erwähnten Kategorien aus der Reihe der Rechtssubjekte. (Vgl. in bezug auf die juristischen Personen: Brinz 1879, 984.) Dernburg kommt zweifellos der Wahrheit näher, indem er das Rechtssubjekt als rein gesellschaftliches Phänomen auffaßt. Es ist uns aber andererseits vollkommen klar, warum das Element des Willens bei der Konstruktion des Begriffs vom Rechtssubjekt eine so wesentliche Rolle spielt. Dies sieht zum Teil auch Dernburg selbst, wenn er behauptet:

> Rechte im subjektiven Sinne bestanden geschichtlich lange, ehe sich eine selbstbewußte staatliche Ordnung ausbildete. Sie gründeten sich in der Persönlichkeit der einzelnen und in der Achtung, welche sie für ihre Person und ihre Güter zu erringen und zu erzwingen wußten. Erst durch Abstraktion mußte man allmählich aus der Anschauung der vorhandenen subjektiven Rechte den Begriff der Rechtsordnung gewinnen. Es ist daher eine ungeschichtliche und eine unrichtige Anschauung, daß die Rechte im subjektiven Sinn nichts seien als Ausflüsse des Rechts im objektiven Sinn. (1902, § 39)

»Erringen und erzwingen« konnte offenbar nur, wer nicht nur über einen Willen, sondern auch über ein bedeutendes Maß von Macht verfügte. Wie die Mehrzahl der Juristen, neigt aber auch Dernburg dazu, das Rechtssubjekt als »Persönlichkeit überhaupt« zu behandeln, das heißt außerhalb bestimmter historischer Bedingungen als ewige Kategorie. Von diesem Standpunkte aus ist es dem Menschen als beseeltem und mit einem vernünftigen Willen ausgestattetem Wesen eigen, Rechtssubjekt zu sein. In Wirklichkeit wird die Kategorie des Rechtssubjekts selbstverständlich aus dem auf dem Markte vor sich gehenden Tauschakt abstrahiert. Gerade in diesem Tauschakt realisiert

der Mensch in der Praxis die formelle Freiheit der Selbstbestimmung. Das Marktverhältnis enthüllt diese Gegensätzlichkeit zwischen Subjekt und Objekt in einem speziell rechtlichen Sinne. Das Objekt ist die Ware, das Subjekt ist der Warenbesitzer, der über die Ware im Aneignungs- und Veräußerungsakt verfügt. Gerade im Tauschgeschäft offenbart sich das Subjekt zum erstenmal in der ganzen Fülle seiner Bestimmungen. Der formal vollendetere Begriff des Subjekts, dem nur die Rechtsfähigkeit übriggeblieben ist, führt uns viel weiter ab von dem realen historischen Sinn dieser Rechtskategorie. Darum ist es den Juristen so schwer, auf das aktive Willenselement in den Begriffen »Subjekt« und »subjektives Recht« zu verzichten.

Die Herrschaftssphäre, die die Form des subjektiven Rechts angenommen hat, ist ein gesellschaftliches Phänomen, das dem Individuum auf derselben Grundlage zugeschrieben wird, auf der der Wert – ebenfalls ein gesellschaftliches Phänomen – dem Ding als Arbeitsprodukt. Der Warenfetischismus wird durch den Rechtsfetischismus ergänzt.

Die Verhältnisse der Menschen im Produktionsprozeß nehmen so auf einer bestimmten Entwicklungsstufe eine doppelt rätselhafte Form an. Sie treten einerseits als das Verhältnis von Dingen (Waren) auf und andererseits als willensmäßige Beziehungen voneinander unabhängiger, einander gleicher Einheiten, juristischer Subjekte. Neben der mystischen Eigenschaft des Wertes taucht ein nicht weniger rätselhaftes Phänomen auf: das Recht. Zugleich nimmt das einheitlich-ganzheitliche Verhältnis zwei grundlegende abstrakte Aspekte an: einen ökonomischen und einen juristischen.

In der Entwicklung der juristischen Kategorien ist die Fähigkeit zur Durchführung von Tauschgeschäften nur eine der verschiedenen konkreten Manifestationen der allgemeinen Eigenschaft der Rechts- und Handlungsfähigkeit. Historisch hat aber gerade das Tauschgeschäft die Idee des Subjekts als Träger aller möglichen Rechtsansprüche gezeitigt. Erst in der Warenwirtschaft wird die abstrakte Rechtsform geboren, das heißt die allgemeine Fähigkeit, ein Recht zu besitzen, sondert sich von den konkreten Rechtsansprüchen ab. Nur die auf dem Markt vor sich gehende fortwährende Umschichtung der Rechte erzeugt die Idee eines unbeweglichen Trägers dieser Rechte. Auf dem Markt wird der Verpflichtungen Auferlegende zugleich auch

selbst verpflichtet. Er wechselt alle Augenblicke aus der Lage eines Fordernden in die Lage eines Verpflichteten hinüber. So wird die Möglichkeit geschaffen, von den konkreten Unterschieden zwischen den Rechtssubjekten zu abstrahieren und diese auf einen Gattungsbegriff zu bringen.[3]

Genau so, wie den Tauschgeschäften der entwickelten Warenproduktion zufällige Tauschakte und primitive Tauschformen, wie zum Beispiel die gegenseitige Schenkung, vorangegangen sind, geht dem juristischen Subjekt mit der sich um ihn ausbreitenden Sphäre der rechtlichen Herrschaft morphologisch das bewaffnete Individuum oder öfter eine Gruppe von Menschen, eine Sippe, Horde, Stamm voraus, die im Streit, im Kampf das durchzusetzen vermag, was für sie Existenzbedingung ist. Dieser enge morphologische Zusammenhang schafft eine deutliche Verbindung zwischen Gericht und Duell, zwischen den Parteien in einem Prozeß und den Parteien in einem bewaffneten Kampfe. Im selben Maße aber, wie die gesellschaftlich regelnden Kräfte sich steigern, verliert das Subjekt seine materielle Greifbarkeit. An Stelle seiner persönlichen Energie tritt die Macht der gesellschaftlichen, das heißt klassenmäßigen Organisation, die ihren höchsten Ausdruck im Staate findet.[4] Hier entspricht dem unpersönlichen und abstrakten Subjekt als dessen Reflex die unpersönliche Abstraktion der mit idealer Gleichmäßigkeit und Ununterbrochenheit in Raum und Zeit wirkenden Staatsmacht.

Diese abstrahierte Macht hat ihre ganz reale Grundlage in der Organisation des bureaukratischen Apparats, des stehenden Heeres,

[3] In Deutschland ist dies erst zur Zeit der Rezeption des römischen Rechts geschehen, was übrigens dadurch bewiesen wird, daß ein deutsches Wort für die Begriffe »Person« und »Rechtssubjekt« fehlt. (Gierke 1873, 30)

[4] Von diesem Moment ab fängt die Figur des juristischen Subjekts an, nicht das zu scheinen, was sie in Wirklichkeit ist, das heißt nicht die Spiegelung eines hinter dem Rücken der Menschen entstehenden Verhältnisses, sondern eine künstliche Erfindung der menschlichen Vernunft. Die Verhältnisse selbst aber werden so sehr zur Gewohnheit, daß sie als unerläßliche Bedingungen jedes Gemeinwesens erscheinen. Der Gedanke, daß das juristische Subjekt nur eine künstliche Konstruktion sei, ist ein ebensolcher Schritt in der Richtung einer wissenschaftlichen Rechtslehre, wie in der Ökonomik der Gedanke der Künstlichkeit des Geldes.

der Finanzen, der Verkehrsmittel usw. Voraussetzung all dieses ist die entsprechende Entwicklung der Produktivkräfte.

Bevor sich aber das Subjekt des staatlichen Mechanismus bedient, stützt es sich auf die sich organisch aufbauende Beständigkeit der Beziehungen. Ebenso wie die regelmäßige Wiederholung des Tauschaktes den Wert als allgemeine, sich über die subjektive Bewertung und über die zufällige Tauschproportion erhebende Kategorie konstituiert, gibt die regelmäßige Wiederholung derselben Beziehungen, der Brauch, der subjektiven Herrschaftssphäre einen neuen Sinn, indem er ihrer Existenz durch eine äußere Norm eine Grundlage gibt.

Der Brauch oder die Tradition als überindividuelle Grundlage von Rechtsansprüchen entspricht dem feudalen Gefüge mit seiner Beschränktheit und Unbeweglichkeit. Die Tradition oder der Brauch ist dem Wesen nach etwas in einen bestimmten, ziemlich engen geographischen Rahmen Eingeschlossenes. Darum wird jedes Recht nur als Zubehör eines gegebenen konkreten Subjekts oder einer begrenzten Gruppe von Subjekten gedacht. In der feudalen Welt war jedes Recht ein Privileg, sagt Marx. Jede Stadt, jeder Stand, jede Zunft lebte nach eigenem Recht, das den Menschen überallhin verfolgte, wo immer er hingeriet. In dieser Epoche fehlt vollkommen die Idee eines allen Bürgern, allen Menschen gemeinen formal-juristischen Status. Diesem Zustand entsprachen in der ökonomischen Sphäre die selbstversorgenden geschlossenen Wirtschaften, das Verbot der Ein- und Ausfuhr usw.

> Niemals war die Persönlichkeit von durchweg gleichem Gehalt. Ursprünglich brachten Stand, Besitz, Beruf, Bekenntnis, Alter, Geschlecht, Körperkraft usw. eine so weit greifende Ungleichheit der Rechtsfähigkeit hervor, daß man über der konkreten Verschiedenheit nicht einmal das, worin die Persönlichkeit sich trotzdem gleichblieb, sah. (Gierke 1873, 35)

Die Gleichheit der Subjekte war nur für Verhältnisse vorausgesetzt, die in eine gewisse enge Sphäre eingeschlossen waren. So waren sich die Mitglieder ein und desselben Standes in der Sphäre der Standesrechte, die Mitglieder ein und derselben Zunft in der Sphäre der Zunftrechte gleich. Auf dieser Stufe tritt das Rechtssubjekt als allgemeiner abstrakter Träger aller denkbaren Rechtsansprüche nur in der Rolle des Inhabers konkreter Vorrechte auf.

> Allein im Grunde ist auch heute weder im Rechtsleben noch im Rechtsbewußtsein der römische Satz durchgedrungen, daß die Persönlichkeit an sich gleich und Ungleichheit nur Folge einer positivrechtlichen Ausnahmesatzung sei. (ebd., 34)

Da im Mittelalter der abstrakte Begriff des juristischen Subjekts fehlte, verschmolz auch die Vorstellung von der objektiven, an einen unbestimmten, weiten Kreis von Personen gerichteten Norm mit der Festsetzung konkreter Vorrechte und Freiheiten. Noch im 13. Jahrhundert finden wir keine Spur irgendwelcher klarer Vorstellungen von dem Unterschied zwischen objektivem Recht und subjektiven Rechten oder Berechtigungen. In den Privilegien und Freibriefen der Kaiser und Fürsten für die Städte findet man auf Schritt und Tritt die Vermischung dieser beiden Begriffe. Die übliche Form der Festlegung irgendwelcher allgemeiner Regeln oder Normen ist, daß ein bestimmter Gebiets- oder Bevölkerungsteil kollektiv mit irgendwelchen Rechtsqualitäten ausgestattet wird. Diesen Charakter hatte auch die bekannte Formel: »Stadtluft macht frei«. In derselben Form wurde auch die Abschaffung des gerichtlichen Zweikampfes durchgeführt. Neben solchen Verfügungen wurden – als ganz gleichartige – etwa die Rechte der Städter auf Nutzung der fürstlichen oder kaiserlichen Forste angeführt.

Im städtischen Recht läßt sich ursprünglich dieselbe Mischung subjektiver und objektiver Momente beobachten. Die städtischen Statuten waren teils allgemeine Satzungen, teils die Aufzählung einzelner Rechte oder Vorrechte, die bestimmten Gruppen der Bürger zustanden.

Nur wenn die bürgerlichen Verhältnisse voll entwickelt sind, nimmt das Recht abstrakten Charakter an. Jeder Mensch wird zum Menschen überhaupt, jede Arbeit wird zur gesellschaftlich nützlichen Arbeit überhaupt[5], jedes Subjekt wird zum abstrakten Rechtssubjekt.

[5] »Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten als Waren, also als Werten zu verhalten und in dieser sachlichen Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehen als gleiche menschliche Arbeit, ist das Christentum, mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus usw., die entsprechendste Religionsform.« (MEW 23, 93)

Zugleich nimmt auch die Norm die logisch vollendete Form des abstrakten allgemeinen Gesetzes an.

Das juristische Subjekt ist also ein in den Wolkenhimmel versetzter, abstrakter Warenbesitzer. Sein Wille im juristischen Sinn hat seine reale Grundlage in dem Wunsch, zu veräußern im Erwerben und zu erwerben in der Veräußerung. Damit dieser Wunsch verwirklicht werde, ist es unerläßlich, daß die Wünsche der Warenbesitzer einander entgegenkommen. Juristisch drückt sich dieses Verhältnis als Vertrag oder Abkommen zwischen unabhängigen Willen aus. Darum ist im Recht der Vertrag ein zentraler Begriff. Schwulstiger ausgedrückt: der Vertrag geht als Bestandteil in die Rechtsidee ein. Im logischen System der juristischen Begriffe ist der Vertrag nur eine Art des Rechtsgeschäfts überhaupt, das heißt nur eines der Mittel konkreter Willensäußerung, mit deren Hilfe das Subjekt auf die ihn umgebende Rechtssphäre einwirkt. Historisch und real ist im Gegenteil der Begriff des Rechtsgeschäfts aus dem Vertrag entstanden. Außerhalb des Vertrags existiert der Begriff des Subjekts und des Willens im rechtlichen Sinne nur als unlebendige Abstraktion. Erst im Vertrag kommen diese Begriffe in echte Bewegung. Zugleich erhält im Tauschakt auch die Rechtsform in ihrer einfachsten reinsten Gestalt eine materielle Grundlage. Der Tauschakt konzentriert folglich wie in einem Brennpunkt die sowohl für die politische Ökonomie als auch für das Recht wesentlichsten Momente. Im Tausch ist nach den Worten Marx' »das Willens- oder Rechtsverhältnis durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben«. Einmal entstanden, strebt die Idee des Vertrags danach, universelle Bedeutung zu erlangen. Bevor die Warenbesitzer einander als Eigentümer anerkannten, waren sie natürlich auch Eigentümer, aber in einem anderen, organischen, außerrechtlichen Sinne. Die »gegenseitige Anerkennung« ist nichts anderes als ein Versuch, mit Hilfe der abstrakten Formel des Vertrags die organischen Formen der auf Arbeit, Okkupation usw. beruhenden Aneignung auszulegen, die die Gesellschaft der Warenproduzenten bei ihrer Entstehung fertig vorfindet. An und für sich entbehrt die Beziehung des Menschen zur Sache jeder juristischen Bedeutung. Das fühlen die Juristen, wenn sie versuchen, das Institut des Privateigentums als ein Verhältnis zwischen Subjekten, das heißt zwischen Menschen, sinnhaft zu machen. Sie konstruieren aber dieses Verhältnis rein formell und noch dazu negativ als ein

allgemeines Verbot, das außer dem Eigentümer alle anderen von der Benutzung der Sache und von der Verfügung darüber ausschließt[6]; diese Auffassung ist zwar für die praktischen Zwecke der dogmatischen Jurisprudenz ausreichend, ist aber für die theoretische Analyse ganz unbrauchbar. In diesen abstrakten Verboten verliert der Begriff des Eigentums jeden lebendigen Sinn und sagt sich von der eigenen vorjuristischen Geschichte los.

Bildet aber das organische, »natürliche« Verhältnis des Menschen zur Sache, das heißt die Aneignung den genetischen Ausgangspunkt der Entwicklung, so ist die Umwandlung dieses Verhältnisses in ein juristisches unter dem Einfluß der Bedürfnisse vor sich gegangen, die durch den Güterverkehr, das heißt vorwiegend durch Kauf und Verkauf ins Leben gerufen worden waren. Hauriou macht darauf aufmerksam, daß der See- und Karawanenhandel ursprünglich noch kein Bedürfnis nach der Sicherstellung des Eigentums geschaffen hatte. Die Entfernung, die die tauschenden Personen voneinander trennte, war der beste Schutz gegen irgendwelche Ansprüche. Die Bildung des ständigen Marktes erzeugt die Notwendigkeit einer Regelung der Frage des Verfügungsrechts über die Waren, und folglich des Eigentumsrechts|(Hauriou 1910, 286). Der Eigentumstitel im alten römischen Recht *mancipatio per aes et libram* zeigt, daß er mit dem Phänomen des Innentausches zugleich entstanden ist. Ebenso wurde die Erbschaft

---

[6] So kommt zum Beispiel Windscheid (1906, § 38), davon ausgehend, daß das Recht nur zwischen Personen, nicht aber zwischen einer Person und einer Sache existieren kann, zum Schluß:
»Das dingliche Recht kennt nur Verbote ... Der Inhalt der (das dingliche Recht ausmachenden) Willensmacht aber ist ein negativer: die dem Berechtigten Gegenüberstehenden sollen sich der Einwirkung auf die Sache ... enthalten, und sie sollen durch ihr Verhalten zur Sache die Einwirkung des Berechtigten auf die Sache ... nicht verhindern.«
Den logischen Schluß aus dieser Ansicht zieht Schloßmann (1876), der den Begriff des dinglichen Rechts selbst nur als »terminologisches Hilfsmittel« betrachtet. Im Gegenteil lehnt Dernburg (1902, § 22, Anm. 5) diesen Standpunkt ab, wonach »selbst das Eigentum, welches als das positivste aller Rechte erscheint, rechtlich bloß negativen Inhalts« sein soll.

als Eigentumstitel erst seit der Zeit fixiert, seit dem der Zivilverkehr an einer solchen Übertragung Interesse hatte (ebd., 287).

Im Tausch kann, um die Worte Marx' zu gebrauchen, der eine Warenbesitzer nur mit dem Willen des anderen sich die fremde Ware aneignen, indem er die eigene veräußert. Gerade diesem Gedanken wollten die Vertreter der naturrechtlichen Doktrin Ausdruck verleihen, indem sie versuchten, das Eigentum mit irgendeinem ursprünglichen Vertrag zu begründen. Sie haben recht – freilich nicht in dem Sinne, daß ein solcher Vertragsakt irgendwann historisch stattgefunden hat, sondern darin, daß die natürlichen oder organischen Formen der Aneignung in den gegenseitigen Handlungen des Erwerbs und der Entäußerung juristische »Vernunft« annehmen. Im Akt der Veräußerung wird die Verwirklichung des Eigentumsrechts als Abstraktion zur Realität. Jede andere Verwendung eines Dings ist mit irgendeiner konkreten Art ihrer Benutzung als Konsumtions- oder Produktionsmittel verbunden. Funktioniert aber das Ding als Tauschwert, so wird es zum unpersönlichen Ding, zum reinen Rechtsobjekt und das darüber verfügende Subjekt zum reinen Rechtssubjekt. Eine Erklärung des Widerspruchs zwischen feudalem und bürgerlichem Eigentum ist in dem verschiedenen Verhalten gegenüber der Zirkulation zu suchen. Der Hauptmangel des feudalen Eigentums in den Augen der bürgerlichen Welt liegt nicht in seinem Ursprung (Raub, Gewalt), sondern in seiner Unbeweglichkeit, darin, daß es kein Objekt gegenseitiger Garantie bilden kann, indem es in dem Akt der Veräußerung und Erwerbung von einer Hand in die andere übergeht. Das feudale oder Standeseigentum verletzt das Grundprinzip der bürgerlichen Gesellschaft: »die gleiche Möglichkeit der Erreichung der Ungleichheit«. Hauriou, einer der scharfsinnigsten bürgerlichen Juristen, stellt ganz richtig die Gegenseitigkeit als die effektivste und mit|der geringsten Anwendung äußerer Gewalt verwirklichbare Garantie des Eigentums in den Vordergrund. Diese von den Gesetzen des Marktes gesicherte Gegenseitigkeit gibt dem Eigentum seinen Charakter eines »ewigen« Instituts. Im Gegensatz dazu reduziert sich die von dem staatlichen Zwangsapparat gegebene rein politische Garantie auf den Schutz eines bestimmten Personalbestandes der Eigentümer, das heißt auf ein Moment, das keine prinzipielle Bedeutung hat. Der Kampf der Klassen hat in der Geschichte oft zu einer Neuaufteilung des Eigentums, zu

einer Enteignung der Wucherer und Großgrundbesitzer geführt.[7] Aber diese Erschütterungen, mögen sie für die leidtragenden Klassen und Gruppen noch so unangenehm gewesen sein, haben die Grundfeste des Privateigentums, den durch den Tausch vermittelten ökonomischen Zusammenhang der Wirtschaften, nicht ins Wanken bringen können. Dieselben Menschen, die sich gegen das Eigentum auflehnten, mußten es am nächsten Tage bejahen, wenn sie sich auf dem Markt als unabhängige Produzenten trafen. Das ist der Weg aller nichtproletarischen Revolutionen. Das ist die logische Konsequenz des Ideals der Anarchisten, die wohl die äußeren Merkmale des bürgerlichen Rechts, den staatlichen Zwang und die Gesetze verwerfen, aber dessen inneres Wesen, den freien Vertrag zwischen unabhängigen Produzenten bestehen lassen.[8]

Somit schafft erst die Entwicklung des Marktes die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Verwandlung des Menschen, der sich Dinge durch Arbeit (oder Raub) aneignet, in einen juristischen Eigentümer.

Zwischen diesen Phasen gibt es keine scharfe Grenze. Das »Natürliche« geht unbemerkt ins Juristische über, ebenso wie der bewaffnete Raub ganz unmittelbar mit dem Handel verschmilzt.

Karner hat eine andere Auffassung vom Eigentum. Nach seiner Definition ist

> das Eigentum de jure nichts als Verfügung der Person A über die Sache N, das nackte Verhältnis Individuum – Naturding, durch das von Rechts wegen *kein anderes Individuum* (von mir hervorgehoben E. P.) und keine andere Sache berührt wird; die Sache ist Privatsache, das Individuum Privater, das Recht Privatrecht. Das ist auch faktisch so in der Periode der einfachen Warenproduktion (1965, 181).

Diese ganze Stelle ist ein einziges Mißverständnis. Karner reproduziert hier die beliebte Robinsonade. Aber man fragt sich, was für einen Sinn es hat, daß zwei Robinsone, von denen der eine von der Existenz des anderen nichts weiß, sich ihr Verhältnis zu den Dingen *juristisch* vorstellen, wenn dieses Verhältnis restlos ein *faktisches Verhältnis* ist. Dieses Recht des isolierten Menschen verdient es, neben den sattsam bekannten Wert des »Glases Wasser in der Wüste« gestellt zu werden. Sowohl der Wert wie das Eigentumsrecht wird von ein und demselben Phänomen erzeugt: von der Zirkulation der zu Waren gewordenen Produkte. Das Eigentum im juristischen Sinne ist nicht darum entstanden, weil es den Menschen eingefallen ist, einander mit dieser Rechtseigenschaft auszustatten, sondern weil sie nur unter der Charaktermaske des Eigentümers Waren austauschen konnten. »Die unbegrenzte Verfügungsgewalt über das Ding« ist nur der Reflex der unbegrenzten Warenzirkulation.

Karner konstatiert, daß der Eigentümer »auf den Witz verfällt, die juristische Ausübung zu kultivieren: er entäußert sich des Dinges« (ebd., 183). Karner fällt es gar nicht ein, daß das »juristische« eben mit dieser »Kultivierung« anfängt; so lange diese nicht vorhanden, geht die Aneignung nicht über den Rahmen der natürlichen, organischen Aneignung hinaus.

Karner gibt zu, daß »Kauf und Verkauf, Leihe, Darlehen, Miete vorher bestanden, aber in minimaler subjektiver und objektiver Ausdehnung« (ebd.). Ja diese verschiedenen juristischen Formen der Güterzirkulation waren schon so frühzeitig vorhanden, daß wir schon eine präzise Formulierung des Darlehens und der Pfandleihe haben, bevor noch die Formel des Eigentums selbst ausgearbeitet war. Dies allein gibt schon den Schlüssel zum richtigen Verständnis der juristischen Natur des Eigentums.

Demgegenüber glaubt Karner, daß die Menschen, bereits bevor sie Dinge kauften und verkauften oder verpfändeten, davon unabhängig schon Eigentümer waren. Die angeführten Verhältnisse scheinen ihm nur »ganz nebensächliche Aushilfsinstitute, Lückenbüßer des kleinbürgerlichen Eigentums«. Mit anderen Worten geht er von der Vorstellung gänzlich isolierter Individuen aus, denen (man weiß nicht

---

[7] »So wahr ist es« – bemerkt aus diesem Anlaß Engels –, »daß seit dritthalb tausend Jahren das Privateigentum hat erhalten werden können nur durch Eigentumsverletzung.« (MEW 21, 112)

[8] So erklärt zum Beispiel Proudhon: »Ich will den Vertrag und nicht Gesetze, damit ich frei sei, muß das ganze soziale Gebäude auf Grundlage des gegenseitigen Vertrags umgebaut werden.« (1851, 138). Aber gleich danach muß er hinzufügen: »Die Norm, nach der der Vertrag zu erfüllen ist, wird nicht ausschließlich in der Gerechtigkeit, sondern auch in dem gemeinsamen Willen der zusammenlebenden Menschen fußen. Dieser Wille wird die Erfüllung des Vertrags im Notfalle auch mit Gewalt erzwingen.« (ebd., 293)

wozu) eingefallen ist, einen »Gesamtwillen« zu schaffen und namens dieses Gesamtwillens allen zu befehlen, sich von Anschlägen auf Dinge, die einem anderen gehören, zu enthalten. Nachher beschließen diese isolierten Robinsone – nachdem sie eingesehen haben, daß der Eigentümer weder als Arbeitskraft noch als Konsument als Universalist betrachtet werden kann – das Eigentum durch die Institute von Kauf-Verkauf, Leihe, Darlehen usw. zu ergänzen. Dieses rein rationelle Schema stellt die wirkliche Entwicklung der Dinge und Begriffe auf den Kopf.

Karner reproduziert hier ganz einfach das sogenannte Hugo Heysesche System der Deutung des Pandektenrechts, das genau ebenso mit dem Menschen anfängt, der die Gegenstände der Außenwelt sich unterwirft (Sachenrecht), dann zum Austausch von Leistungen (Obligationenrecht) und endlich zu den Normen übergeht, die die Lage des Menschen als Familienmitglied und das Schicksal seines Vermögens nach seinem Tode regeln (Familien- und Erbrecht). Die Verbindung des Menschen mit dem von ihm selbst produzierten oder eroberten oder gleichsam einen Teil seiner Persönlichkeit (Waffen, Schmuck) bildenden Ding ist ohne Zweifel historisch ein Element in der Entwicklung des Privateigentums. Sie stellt dessen ursprüngliche, rohe und beschränkte Form dar. Einen vollendeten und universellen Charakter nimmt das Privateigentum erst mit dem Übergang zur Warenwirtschaft oder richtiger zur warenkapitalistischen Wirtschaft an. Es wird dem Objekt gegenüber gleichgültig und zerreißt jeden Zusammenhang mit den organischen Verbänden von Menschen (Sippe, Familie, Gemeinde). Es tritt in universellster Bedeutung als »äußere Sphäre der Freiheit« auf (Hegel), das heißt als praktische Verwirklichung der abstrakten Fähigkeit, Subjekt von Rechten zu sein.

In dieser rein juristischen Form hat das Eigentum logisch wenig mit dem organischen naturwüchsigen Prinzip der privaten Aneignung als Ergebnis persönlichen Kraftaufwands oder als Bedingung persönlichen Ver- und Gebrauchs gemeinsam. Das Verhältnis des Eigentümers zum Eigentum ist seit der Zeit, seitdem sich die ganze ökonomische Wirklichkeit in der Sphäre des Marktes zersplittert, ebenso abstrakt, formal, bedingt und rationalistisch, wie die Verbindung des Menschen mit seinem Arbeitsprodukt, zum Beispiel mit einem selbst bearbeiteten Fleckchen Erde etwas Elementares, auch dem primitivsten Denken Erfaßbares ist.[9] Stehen diese beiden Institute, die private Aneignung als Bedingung der ungehinderten persönlichen Benutzung und die private Aneignung als Bedingung der späteren Veräußerung im Tauschakt morphologisch in unmittelbarem Zusammenhang miteinander – so sind es doch logisch zwei verschiedene Kategorien, und das Wort »Eigentum« schafft, auf beide bezogen, mehr Verwirrung als Klarheit. Das kapitalistische Grundeigentum setzt keinerlei organischen Zusammenhang zwischen dem Grund und Boden und seinem Eigentümer voraus. Es ist im Gegenteil nur denkbar bei vollständig freiem Übergang des Grund und Bodens von einer Hand in die andere.

Der Begriff des Grundeigentums selbst taucht mit dem individuellen veräußerbaren Grundeigentum gleichzeitig auf. Das Gemeinland der Allmende war ursprünglich überhaupt nicht Eigentum einer juristischen Person, ein solcher Begriff existierte überhaupt nicht, sondern befand sich in der Nutzung der Markgenossen als kollektiver Person (Gierke 1873, 146).

Das kapitalistische Eigentum ist im Grunde die Freiheit der Verwandlung des Kapitals aus einer Form in die andere, der Übertragung des Kapitals aus einer Sphäre in die andere zwecks Erhalt eines möglichst großen arbeitslosen Einkommens. Diese Freiheit der Verfügung über das kapitalistische Eigentum ist ohne das Vorhandensein eigentumsloser Individuen, das heißt Proletarier, undenkbar. Die juristische Form des Eigentums steht in keinerlei Widerspruch zu der Tatsache der Enteignung einer großen Anzahl von Staatsbürgern, denn die Eigenschaft, Rechtssubjekt zu sein, ist eine rein formelle Eigenschaft. Sie qualifiziert alle Leute als gleichmäßig »eigentumswürdig«, macht sie aber keineswegs zu Eigentümern. Diese Dialektik des kapitalistischen Eigentums ist, sowohl wo es in den »unverrückbaren« Rechtsformen dahinfließt als auch wo es diese durch direkte Gewalt sprengt (in der Periode der ursprünglichen Akkumulation), im *Kapital* Marx' großartig dargestellt. Die besprochene Untersuchung Karners bietet

[9] Gerade deshalb appellieren die Verteidiger des Privateigentums besonders gerne an dieses elementare Verhältnis, weil sie wissen, daß die ideologische Kraft dieses Verhältnisses seine wirtschaftliche Bedeutung für die moderne Gesellschaft um ein Vielfaches übertrifft.

in dieser Hinsicht im Vergleich zum 1. Band des *Kapital* sehr wenig Neues. Wo aber Karner originell sein will, stiftet er nur Verwirrung. Wir haben bereits auf seinen Versuch hingewiesen, das Eigentum von jenem Moment zu abstrahieren, das es juristisch konstituiert, das heißt vom Tausch. Diese rein formale Auffassung zieht einen weiteren Irrtum nach sich: bei der Untersuchung des Übergangs vom kleinbürgerlichen Eigentum zum kapitalistischen erklärt Karner:

> Das Eigentumsinstitut hat, wie wir gesehen, eine reiche Entfaltung in verhältnismäßig kurzer Zeit genommen, hat eine völlige Umwälzung mitgemacht, ohne daß es in seiner juristischen Natur sich geändert hätte (1965, 172)

und zieht gleich danach den Schluß:

> Es ändert sich die soziale Funktion der Rechtsinstitute ohne deren juristische Änderung.

Man fragt sich: welches Institut meint Karner? Ist von der abstrakten Formel des römischen Rechts die Rede, so konnte sich in dieser freilich nichts ändern. Aber diese Formel hat das Kleineigentum nur in der Epoche entwickelter bürgerlich-kapitalistischer Verhältnisse geregelt. Betrachten wir aber das zünftige Handwerk und die bäuerliche Wirtschaft in der Epoche der Leibeigenschaft, so finden wir eine ganze Anzahl das Eigentumsrecht einschränkender Normen. Man kann freilich erwidern, daß diese Einschränkungen alle öffentlich-rechtlicher Natur sind und das Eigentumsinstitut als solches nicht berühren. Aber in diesem Falle reduziert sich die ganze Behauptungdarauf, daß eine bestimmte abstrakte Formel mit sich selbst identisch ist. Andererseits offenbarten feudale und zünftige, das heißt eingeschränkte Eigentumsformen bereits ihre Funktion – das Aufsaugen fremder unbezahlter Arbeit. Das Eigentum der einfachen Warenproduktion, die Karner der kapitalistischen Eigentumsform gegenüberstellt, ist eine ebensolche nackte Abstraktion, wie die einfache Warenproduktion selbst. Denn schon die Umwandlung eines Teils der produzierten Produkte in Waren und das Auftreten von Geld schaffen die Bedingungen für das Auftauchen des Wucherkapitals, das nach dem Ausdruck Marx'

> mit seinem Zwillingsbruder, dem kaufmännischen Kapital, zu den antediluvianischen Formen des Kapitals gehört, die der kapitalistischen Produktionsweise lange vorhergehen und sich in seinen verschiedensten ökonomischen Gesellschaftsformen vorfinden. (MEW 25, 607)

Wir können folglich zu einem den Ergebnissen Karners entgegengesetzten Schluß kommen, und zwar: die Normen ändern sich, aber die soziale Funktion bleibt unverändert.

Nach Maßgabe der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise entledigt sich der Eigentümer allmählich der technischen Produktionsfunktionen und verliert damit auch die restlose juristische Herrschaft über das Kapital. Im Aktienunternehmen ist der einzelne Kapitalist nur Inhaber eines Titels auf eine bestimmte Quote arbeitslosen Einkommens. Seine wirtschaftliche und rechtliche Aktivität als Eigentümer ist fast vollständig auf die Sphäre der unproduktiven Konsumtion beschränkt. Die Hauptmasse des Kapitals wird ganz und gar zur unpersönlichen klassenmäßigen Kraft. Insoweit diese Kapitalsmasse am Marktverkehr teilnimmt, was die Autonomie ihrer einzelnen Bestandteile voraussetzt, treten diese autonomen Teile als Eigentum juristischer Personen auf. In Wirklichkeit verfügt über die ganze Masse eine verhältnismäßig kleine Gruppe von Größtkapitalisten, die noch dazu nicht selbst, sondern durch ihre bezahlten Vertreter oder Bevollmächtigten vorgeht. Die juristisch klar umrissene Form des Privateigentums spiegelt schon nicht mehr die wirkliche Lage der Dinge wider, da durch die Methoden der Beteiligung und Kontrolle usw. die tatsächliche Herrschaft sich weit über den rein juristischen Rahmen hinaus erstreckt. Wir nähern uns hier dem Moment, wo die kapitalistische Gesellschaft bereits reif dazu ist, in ihr Gegenteil umzuschlagen. Die unerläßliche Voraussetzung dieses Umschlagens ist die Klassenrevolution des Proletariats.

Aber noch lange vor dieser Umwälzung führt die Entwicklung der auf dem Prinzip der freien Konkurrenz aufgebauten kapitalistischen Produktionsweise dazu, daß dieses Prinzip in das eigene Gegenteil verkehrt wird. Der monopolistische Kapitalismus schafft die Voraussetzungen eines ganz anderen Wirtschaftssystems, in dem die Bewegung der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion sich nicht durch einzelne Geschäfte zwischen autonomen Wirtschaftseinheiten vollzieht, sondern mit Hilfe einer planmäßigen zentralisierten Organisation. Diese Organisation wird von den Trusts, Konzernen und anderen monopolistischen Vereinigungen geschaffen. Eine Realisierung dieser Tendenzen ist das während des Krieges beobachtete Verwachsen privatkapitalistischer und staatlicher Organisationen zu einem

gewaltigen System des bürgerlichen Staatskapitalismus. Diese praktische Veränderung im juristischen Gewebe konnte nicht spurlos an der Theorie vorübergehen. In der Morgenröte seiner Entwicklung umgab der Industriekapitalismus das Prinzip der Rechtsubjektivität mit einem gewissen Heiligenschein, indem er es zur absoluten Eigenschaft der menschlichen Persönlichkeit erhob. Jetzt beginnt man dieses Prinzip nur mehr als eine technische Bestimmung zu betrachten, die für die »Abgrenzung von Risiken und Haftungen« gewisse Bequemlichkeiten bietet, oder aber man stellt es einfach als spekulative Hypothese hin, die jeder realen Grundlage entbehrt. Da diese letztere Richtung ihre Schläge gegen den juristischen Individualismus richtete, gewann sie die Sympathien verschiedener Marxisten, die der Meinung waren, hier lägen die Elemente einer neuen, den Interessen des Proletariats entsprechenden »sozialen« Rechtslehre vor. Selbstverständlich zeugt eine solche Beurteilung von einer rein formalen Stellungnahme zur Frage. Davon ganz zu schweigen, daß die erwähnten Theorien keinerlei Anhaltspunkte für eine wirkliche soziologische Auffassung der individualistischen Kategorien des bürgerlichen Rechts geben, kritisieren sie dazu diesen Individualismus nicht unter dem Gesichtswinkel der proletarischen Vorstellung vom Sozialismus, sondern vom Standpunkt der Diktatur des Finanzkapitals. Der soziale Sinn dieser Doktrinen ist die Rechtfertigung des modernen imperialistischen Staates und der Methoden, die dieser, besonders während des letzten Krieges, anwandte. Wir brauchen uns darum nicht zu wundern, wenn ein amerikanischer Jurist gerade auf Grund der Lehren des Weltkrieges, dieses reaktionärsten und räuberischsten aller Kriege der neueren Geschichte, zu solchen »sozialistisch« klingenden Schlüssen kommt:

> Die individuellen Rechte auf Leben, Freiheit und Eigentum haben keinerlei absolute oder abstrakte Existenz; es sind Rechte, die vom legalen Standpunkt nur existieren, weil der Staat sie schützt, und die sich infolgedessen ohne irgendwelche Einschränkungen in der Gewalt des Staates befinden. (Harriman 1924, 202)

Die Ergreifung der politischen Macht durch das Proletariat ist die grundlegende Voraussetzung des Sozialismus. Die Erfahrung hat aber gezeigt, daß die planmäßig organisierte Produktion und Distribution den Marktaustausch und die Verbindung der einzelnen Wirtschaften durch den Markt nicht gleich am nächsten Tage ersetzen können. Wäre

dies möglich, so wäre im selben Augenblick die juristische Form des Eigentums historisch restlos erschöpft. Es hätte den Zyklus seiner Entwicklung vollendet und wäre zu seinem|Ausgangspunkt, zu den Gegenständen unmittelbarer individueller Benutzung zurückgekehrt, das heißt wäre wieder zu einem elementaren Verhältnis der Praxis geworden. Damit wäre aber auch die Rechtsform überhaupt zum Tode verurteilt.[10] Solange die Aufgabe des Aufbaus einer einheitlichen planmäßigen Wirtschaft nicht gelöst ist, solange die marktmäßige Verbindung zwischen den einzelnen Unternehmungen und Unternehmungsgruppen bestehen bleibt, solange bleibt auch die Rechtsform in Kraft. Daß die Form des Privateigentums in bezug auf die Produktionsmittel der Kleinbauern- und Handwerkerwirtschaft in der Übergangsperiode fast gänzlich unverändert bleibt, braucht gar nicht besonders erwähnt zu werden. Aber auch bei der nationalisierten Großindustrie bedeutet die Anwendung des Prinzips der sogenannten »wirtschaftlichen Kalkulation« die Bildung autonomer Einheiten, deren Verbindung mit den anderen Wirtschaftseinheiten durch den Markt vermittelt wird.

Insofern die staatlichen Unternehmungen den Bedingungen der Zirkulation unterworfen sind, nimmt der Verkehr zwischen ihnen nicht die Form technischer Koordination, sondern die Form von Rechtsgeschäften an. Dementsprechend wird auch die rein juristische, das heißt gerichtliche Regelung der Beziehungen möglich und notwendig. Daneben bleibt auch die mit der Zeit unzweifelhaft stärker werdende unmittelbare, das heißt administrativ technische Leitung durch Unterordnung unter einen allgemeinen Wirtschaftsplan bestehen. Wir haben so einerseits ein in naturalwirtschaftlichen Kategorien verlaufendes Wirtschaftsleben und eine in vernünftiger, unmaskierter Form (das heißt nicht in Warenform) auftretende gesellschaftliche Verbindung

[10] Der weitere Prozeß der Überwindung der Rechtsform würde sich auf einen allmählichen Übergang von der äquivalenten Distribution (für eine gewisse Menge Arbeit eine gewisse Menge gesellschaftlicher Produkte) zur Verwirklichung der Formel des entwickelten Kommunismus reduzieren: »jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen« (MEW 19, 21).

zwischen den Produktionseinheiten. Dem entspricht die Methode der unmittelbaren, das heißt technisch-bestimmenden Anweisungen in der Gestalt von Programmen, Produktions- und Distributionsplänen usw. Solche Anweisungen sind konkret und wechseln fortwährend nach Maßgabe der veränderten Bedingungen. Andererseits haben wir eine in der Form des Wertes zirkulierender Waren und folglich in der Form von Rechtsgeschäften sich ausdrückende Verbindung zwischen den wirtschaftlichen Einheiten. Dem entspricht wiederum die Schaffung mehr oder minder fester und beständiger formeller Schranken und Regeln für den Rechtsverkehr autonomer Subjekte (bürgerliches Gesetzbuch, vielleicht auch Handelsgesetzbuch) und von Organen, die diesen Verkehr durch Entscheidung von Rechtsstreitigkeiten zur Abwicklung verhelfen (Gerichte, Schiedsgerichte usw.). Es ist offenbar, daß die erste Tendenz keinerlei Aussichten für ein Aufblühen des juristischen Handwerks bietet. Der allmähliche Sieg dieser Tendenz bedeutet das allmähliche Absterben der Rechtsform überhaupt. Man kann freilich darauf erwidern, daß zum Beispiel ein Produktionsprogramm auch eine öffentlich-rechtliche Norm ist, da es von der Staatsgewalt ausgeht, bindende Kraft besitzt, Rechte und Pflichten schafft usw. Freilich werden, solange die neue Gesellschaft sich aus Elementen der alten aufbaut, das heißt aus Menschen, die das gesellschaftliche Band nur als Mittel für ihre privaten Zwecke auffassen, auch die einfachen vernunftmäßigen technischen Anweisungen die Form einer dem Menschen fremden und über ihm stehenden Gewalt annehmen müssen. Der politische Mensch wird noch immer »ein abstrakter künstlicher Mensch sein«, um den Ausdruck Marx' zu gebrauchen. Aber je radikaler das Schächerverhältnis und die Schächerpsychologie in der Produktionssphäre überwunden sein wird, desto schneller wird die Stunde jener endgültigen Befreiung schlagen, von der Marx in seinem Aufsatz *Zur Judenfrage* gesagt hat:

> Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine ›forces propres‹ als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht. (MEW 1, 370)

Dies sind die Perspektiven der unermeßlichen Zukunft. Was unsere Übergangsperiode betrifft, muß auf folgendes hingewiesen werden. Bleiben in der Epoche der Herrschaft des unpersönlichen Finanzkapitals die Interessengegensätze zwischen den einzelnen kapitalistischen Gruppen (die über eigenes und fremdes Kapital verfügen) bestehen, so werden demgegenüber in der proletarischen Diktatur trotz Fortbestehens des Marktaustausches die Interessengegensätze innerhalb der nationalisierten Industrie aufgehoben und die Absonderung oder Autonomie einzelner Wirtschaftsorganismen (nach dem Muster der privatwirtschaftlichen Autonomie) *nur als Methode aufrechterhalten*. Auf diese Weise werden jene quasi-privatwirtschaftlichen Beziehungen, die zwischen der Staatsindustrie und den Kleinwirtschaften sowie zwischen den einzelnen Unternehmungen und Unternehmungsgruppen innerhalb der Staatsindustrie selbst entstehen, in strenge Grenzen verwiesen, die in jedem gegebenen Augenblick von den in der Sphäre planmäßiger Wirtschaftsführung erzielten Erfolgen bestimmt werden. Darum birgt die Rechtsform als solche in unserer Übergangsperiode nicht jene unbeschränkten Möglichkeiten in sich, die sich ihr in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft in deren Geburtsstunde eröffneten. Im Gegenteil schließt sie uns nur zeitweilig in ihre engen Horizonte ein. Sie existiert nur, um sich endgültig zu erschöpfen.

Die Aufgabe der marxistischen Theorie besteht in der Nachprüfung dieser allgemeinen Schlußfolgerung und in der Verfolgung des konkreten historischen Materials. Die Entwicklung kann auf den verschiedenen Gebieten des sozialen Lebens nicht gleichmäßig fortschreiten. Darum ist eine minuziöse Arbeit der Beobachtung, Vergleichung und Analyse unerläßlich. Erst wenn wir Tempo und Form der Überwindung der Wertverhältnisse in der Ökonomik und zugleich des Absterbens privatrechtlicher Momente im juristischen Überbau und endlich die allmähliche, von diesen grundlegenden Prozessen bedingte Durchlüftung des juristischen Überbaus selbst durchstudiert haben, können wir uns sagen, daß wir wenigstens eine Seite im Aufbauprozeß der klassenlosen Kultur der Zukunft geklärt haben.

stungsprogrammen entwickeln weite Teile der ehemaligen Friedensbewegung ein geradezu libidinöses Verhältnis zum sowjetischen Staat.

Die Neue Linke hat die Bürgerweisheit wahrgemacht, daß, wer mit 20 nicht Kommunist ist, kein Herz hat, wer es aber mit dreißig Jahren immer noch ist, keinen Verstand besitzt. Nach der Wendung von der revolutionären zur Alternativbewegung wußte sie der antikommunistischen Agitiation mit dem falschen Beispiel Sowjetunion nichts mehr entgegenzusetzen. Wer zuvor an der konkreten Utopie Ernst Blochs und an der notorischen Hofferei aus blinder Zuversicht sich nicht satthören konnte, der nahm plötzlich Abschied, als man ihm vom gleichen Autor den Satz „Ubi Lenin, ibi Jerusalem" unter die Nase rieb. Wer mit Marx auf keinen grünen Zweig kam, der avancierte durch Marx-Töterei: „Köchin und Menschenfresser". Der erschwindelte Beweis, Marx sei schuld am Gulag, diente nur dazu, die Köchin bis zum St. Nimmerleinstag von der Leitung der allgemeinen Angelegenheit auszuschließen. Die Postmoderne, das ist das aufgeregte Einverständnis damit, wie der Spätkapitalismus tagtäglich aufs Neue die Möglichkeit der Freiheit untergräbt.

(Oktober 1987)

ABSCHAFFUNG DES STAATES: THESEN ZUM VERHÄLTNIS VON ANARCHISTISCHER UND MARXISTISCHER STAATSKRITIK

1. Marx beweist nichts gegen Bakunin, Kropotkin widerlegt nicht Lenin, Engels ist kein Argument gegen Proudhon und der spanische Anarchismus der Jahre 1936/37 ist nicht die Alternative zur Russischen Revolution von 1917.

2. Für eine Staatskritik in revolutionärer Absicht sind die anarchistischen wie marxistischen Theorien über den Staat gleichermaßen unerheblich und belanglos, d.h. nur Gegenstände von historischem Interesse. Das Bestreben, Marx gegen Bakunin auszuspielen, beweist nur, daß der Kritiker noch unter dem Niveau der Verhältnisse agiert, die er doch überwinden möchte. Das Beharren auf Bakunin als Alternative zum ‚autoritären Sozialismus' ist ein Kapitel revolutionärer Romantik.

3. *Die Linke* denkt klassisch die Gesellschaft in der Perspektive von ökonomischer Krise und Zusammenbruch. Sie denkt die Ökonomie als das zentrale Verhältnis der Ausbeutung, das den Staat strukturiert und aus dem er sich ‚ableitet'. Der Staat ist ein leerer, wesenloser Effekt der Produktion. Als wesenloser Staat gilt er – wäre er nur demokratischer Staat, also dem ‚Einfluß' der herrschenden Klassen entzogen – als das neutrale Instrument krisenfreier Planung und Verwaltung der Produktion. Die ‚linke Utopie' träumt den Staat als den Ort bewußter Selbstorganisation der Gesellschaft, als Vewaltung ohne Herrschaft.

4. Ebenso klassisch betrachtet *die Rechte* die Gesellschaft in der Perspektive von politischer Krise und Staatsstreich. Sie denkt die Ökonomie als das an sich selbst neutrale Mittel der Bedarfsdeckung, die, wäre sie nur entformalisiert und entpolitisiert, den Staat auf das reine Mittel der Garantie gewaltfreier Tauschakte auf dem Markt reduzieren würde. Die Ökonomie, wäre sie wahrhaft nach ihrem Wesen, der freien Konkurrenz, organisiert, würde sich vom Staat als dem Ort des juristischen Privilegs emanzipieren. Die ‚rechte Utopie' träumt die Gesellschaft ohne Staat.

5. ‚Die Linke' und ‚die Rechte' sind das Spiegelspiel der Politik. Es ist die objektive Paradoxie der bürgerlichen Gesellschaft, daß die linke Vorstellung vom politischen Prozeß – Addition der staatsbürgerlichen Einzel*willen* zum Inhalt der Souveränität im Akt demokratischer Wahl – exakt negativ und daher genau komplementär zur rechten Vorstellung vom ökonomischen Prozeß sich verhält: Addition der individuellen Nachfrage auf dem Markt zum Bestimmungsgrund der Produktion.

6. Das Spiegelspiel der Politik ist der Prozeß der Verschmelzung von Legalität und Legitimität zur Souveränität. Der Bourgeois tritt an gegen den Citoyen und der Citoyen strebt danach, den egoistischen Bürger der Konkurrenz in sich aufzuheben und zu vernichten. In diesem Verhältnis erzeugt jeder beständig sein Gegenteil. Dieses Verhältnis selbst ist die Reproduktion der Souveränität.

7. Ökonomie und Politik, Gesellschaft und Staat, Ausbeutung und Autorität sind die extremen Abstrakta dieses Spiegelspiels, der Versuch, das eine aus dem anderen ‚abzuleiten' und auf den ‚Ursprung' zu reduzieren. Staatskritik in revolutionärer Absicht hätte zuallererst die Bedingung der Möglichkeit dessen zu denken, über den gleichen Gegenstand – Staat – das eine und das andere oder das eine gegen das andere auszusagen. Wie kann etwas gedacht werden, das sich der logischen Regel des ‚ausgeschlossenen Dritten' nicht fügt?

8. Die historischen Gestalten anarchistischer und marxistischer Staatstheorie haben das bürgerliche Spiegelspiel der Politik in den Reihen der Opposition nur wiederholt und damit die Hegemonie der objektiven bürgerlichen Denkformen noch über ihre Oppostion bewiesen.

9. Der Anarchismus ist seiner historischen Gestalt nach der ins Äußerste getriebene Liberalismus, der Versuch, den Bourgeois vom Citoyen zu befreien. Er ist der Radikal-Liberalismus der Bürger, Kleinbauern und Handwerker, die ihre Produktion ohne Lohnarbeit organisieren und den Staat nur als Kommando, Befehl und allgemeine Steuererhebung ohne Nutzen erfahren. Die ‚Gesellschaft ohne Staat' ist der ins Politische gewendete Traum des nicht-kapitalistischen Privateigentums, der Logik des Privateigentums zu entkommen ohne dieses auch aufzuheben.

Der Staat erscheint gegenüber der Gesellschaft als das reine *Kommando* und die bloße anordnende *Autorität* in den Gesellschaften ohne kapitalistische Vergesellschaftung und ohne allgemeines Wahlrecht. Es ist kein Zufall, daß der konsequente Anarchismus eines Bakunin oder Kropotkin im zaristischen Rußland entstand. Hier bestand keine Balance einer gesellschaftlich erzeugten Hegemonie, eines Konsenses von unten mit den Imperativen der Staatsgewalt. Daß die Gesellschaftsmitglieder den Staat wollen müssen, war einer Gesellschaft, deren Mitglieder nicht Bürger waren, sondern Objekte der Feudalgewalt, undenkbar – oder die reine, anarchistische Utopie.

Kropotkin setzte folgerichtig der absolutistischen Willkür die Utopie der *freien Vereinbarung* entgegen. Er wies nach, daß die Regierung im gesellschaftlichen Leben nur die gesellschaftliche Spontaneität einengt und hemmt. Das Kommando ist der Tod der Initiative. In der „Eroberung des Brotes" schreibt er:

> „Die Menschheit sucht sich von jeder Art Herrschaft zu befreien und ihre Organisationsbedürfnisse durch freie Vereinbarung zwischen den Individuen und Gruppen mit gleichen Zielen zu befriedigen. Unabhängigkeit der kleinsten territorialen Einheit wird ein dringendes Bedürfnis; gemeinsame Übereinkunft ersetzt das Gesetz und regelt, über die Grenzen hinweg, die partikularen Interessen in Hinsicht auf ein gemeinsames Ziel. Alles, was früher als Funktion der Regierung angesehen wurde, ist heute in Frage gestellt: man arrangiert sich leichter und besser ohne deren Intervention. (...) Wir gelangen zu dem Schluß, daß die Menschheit dahin tendiert, die Tätigkeit der Regierungen auf Null zu reduzieren, d.h. den Staat, diese Personifikation der Ungerechtigkeit, der Unterdrückung und des Monopols, abzuschaffen."

Er setzt dagegen die „aus freier Vereinbarung und privater Initiative hervorgegangene, völlig spontane Bewegung".

Aber hinter dem Ideal der Mündigkeit ist unschwer die bürgerliche Autonomie, seinen Willen nur im gleichen Maße abzutreten, als ein Vertrag angemessenen Nutzen garantiert, zu erkennen. Kropotkins Beispiele der spontanen Initiative sind ebenso rührend wie lächerlich: Beispiele freier Vereinbarung sind der Weltpostverein, die Deutsche Lebensrettungsgesellschaft, die Eisenbahnen und schließlich das ökonomische Kartellwesen! Eben jene vertragsförmigen Organisationen, in denen die bürgerliche Gesellschaft sich selbst organisiert, in denen sie ihren Willen bekundet, vom Staat beherrscht zu werden, sind Kropotkin die menschliche, anthropologische Utopie.

Überhaupt vermag es der historische Anarchismus nicht, ohne positive Anthropologie auszukommen. *Der Mensch* ist seiner Natur nach das freie, denkende, aufrührerische Wesen. *Bakunin*, in Bezug auf die ‚freie Vereinbarung' weniger naiv als Kropotkin, vermag daher die Revolution

nur in der Moral zu begründen, in der existentiellen Lage des ‚Révolté'. Freiheit entsteht aus Entscheidung, aus dem ‚acte gratuit' der Verweigerung, die nach ihrem Nutzen nicht fragt und durch die Tat für ihren Willen Zeugnis ablegt.[1] Aber auch diese existentialistische Begründung der Abschaffung des Staates vermag einen logischen Zusammenhang von Gesellschaft und Staat nicht zu denken. Staat erscheint gänzlich als das, was er *auch* ist; das Spiegelspiel geht weiter:

> „Es ist offenbar, daß alle sog. allgemeinen Interessen der Gesellschaft, die der Staat angeblich vertritt, eine Abstraktion, eine Fiktion bilden und der Staat gleichsam eine große Schlächterei und ein ungeheurer Friedhof ist",

schreibt Bakunin 1871 in dem Aufsatz „Die Kommune von Paris und der Staatsbegriff". Und weiter: Das gesellschaftliche Elend gründet „im Prinzip und in der Tatsache einer jeden Regierung". Der Anarchismus organisiert eine „antipolitische Macht" zur radikalen „Verneinung des Staates", zur Abschaffung „jener ganz formellen, vom Staat aufgezwungenen, zugemessenen und reglementierten Freiheit".

Ein Zusammenhang, aus dem die Mitglieder einer Gesellschaft im vernünftigen Verfolg ihrer ökonomischen Interessen die staatliche Autorität als die Ergänzung und Bedingung ihres Interesses wollen müssen, ist dem Anarchismus bis heute undenkbar geblieben. Auch neuere Versuche, Anarchismus als Praxis zur Abschaffung des Staates zu denken, verbleiben im traditionellen Schema. Zeugnis dafür ist das „Jahrbuch für gewaltfreie und libertäre Aktion, Politik und Kultur. Wege des Ungehorsams".

Die etwa von S. Münster in seinem Aufsatz „Exterminismus und Revolution" versuchte Wiederbeatmung eines „bakunistischen Begriffs von Freiheit" (S.23) klingt nicht zufällig nach dem bürgerlichen Ahnherren des Vertragsbegriffes, I. Kant. Münster schreibt, der bakunistische Freiheitsbegriff bestünde in der

> „Forderung des Sittengesetzes, so zu handeln, daß der Handelnde in seine Handlung auch dann einwilligen könnte, wenn er die Interessen derer abwägt, die von seiner Handlung betroffen sind."

Letztlich bleibt nur die unbegründete Hoffnung, die Verhältnisse des 19.Jahrhunderts wiederkehren zu sehen: In den ‚Neuen Sozialen Bewegungen' deute sich an, daß

> „der gemeinsame Bezugspunkt zwischen Staat und Bürger brüchig wird. Auf einem neuen historischen Niveau wiederholt sich so etwas, was dem historischen Anarchismus die Kraft gegeben hat: Der Staat war äußerlich, Zwang, er hatte in der bäuerlichen, handwerklichen Produktion keine Funktion, er kam von außen und nahm mit Gewalt Rekruten und Steuern, er schützte die, die einen Eigentumstitel hatten, während die Arbeit ohne sie gemacht wurde." (S.35)

Nicht zufällig schreibt Münster den ‚Neuen Sozialen Bewegungen' zu, was nach Ansicht der RAF Ergebnis des Terrors ist. Über die Schleyer-Entführung 1977 heißt es in deren Erklärung „Guerilla, antiimperialistische Front und Widerstand" (1983), der Staat sei gezwungen worden,

> „zum reinen starken Staat zu werden, jede auch nur kritische Geste niederzuwalzen und sich als unentrinnbarer Apparat der Gesellschaft bis in die feinsten Verästelungen gegenüberzustellen."[2]

Auch wenn man nicht, wie das bürgerliche Vorurteil, Anarchismus und Terror für zwei Seiten der gleichen Medaille hält, so ist doch die Übereinstimmung frappant: Als das *Subjekt von Opposition und Revolution* kann nur, wie schon bei Kropotkin und Bakunin, „die Gesellschaft", „das Volk" oder gar, in äußerster Konkretion, „die Menschen" benannt werden.

Der dem Anarchismus konstitutive Ausfall einer Klassenanalyse der bürgerlichen Gesellschaft rächt sich. Es wird systematisch unmöglich, den Begriff des Staates zu entwickeln. Dies zeigt instruktiv der Aufsatz von Bernd Ulrich/Stefan Saathoff über „Ziviler Ungehorsam – ein deutsches Trauma" im gleichen Band der „Wege des Ungehorsams". Auf dem Wege immanenter Kritik der bürgerlichen Demokratietheorie versuchen sie, „einen Standpunkt außerhalb der Theorie bürgerlicher Demokratie" (S.100) aufzufinden. Sie zeigen auf, daß es letztlich keinen demokratietheoretisch begründbaren Widerstand gegen die im formellen Sinne legal ausgeübte Staatsgewalt geben kann. Aber gleichwohl muß sich der notwendige Widerstand auf ein allgemein als vernünftig anerkanntes Prinzip berufen können, soll nicht reine Willkür das Resultat der Kritik sein. Als Geltungsbedingung der Mehrheitsregel formell legaler Entscheidung bezeichnen sie die ‚Reversibilität': Soll das Prinzip der Volkssouveränität gelten, dann ist das Handeln einer legal gewählten Regierung auf jene Entscheidungen beschränkt, die von der nächsten Regierung rückgängig gemacht werden können. Daher sind Entscheidungen über Kernenergie und Atomkrieg undemokratische Entscheidungen, gegen die es das Widerstandsrecht gibt.

Sie schreiben: „die Vernichtung eines Volkes ist der Extremfall der Vernichtung seiner Rechte" (S.112) und glauben, so ein materielles Kriterium der Demokratie gegen die Formaldemokratie ins Feld geführt zu haben. „Überlebensprobleme sind in der Demokratietheorie nicht vorgesehen" (S.114) – aber merkwürdig ist, daß sie, was genauso gut ginge, diesen Fall

nicht an einem Individuum, sondern am ‚Volk' durchexerzieren. Auch für den ‚Staatsbürger in Uniform' gilt, daß die gegen seinen individuellen Willen gefällte Entscheidung für den konventionellen Krieg – der nach Saathoff/Ulrich die Mehrheitsregel nicht außer Kraft setzt – für ihn irreversible Folgen haben kann: Ist er tot, kann er bei der nächsten Wahl den Krieg nicht beenden. Oder anders: Dem Staat die Entscheidung über Krieg und Frieden zu bestreiten wäre auch über die Frage möglich gewesen, warum dieser Staat das Recht haben soll, über jene Menschen auf seinem Territorium irreversible Entscheidungen zu verhängen, die noch nicht einmal staatsbürgerliche Qualität haben, also kein Wahlrecht besitzen: Ausländer, Minderjährige etc.

Saathoff/Ulrich behandeln die Demokratie nicht als *Staatsform*. Daher ist ihr Widerstandskriterium genauso willkürlich wie irgendein anderes. Nach allen, unbestreitbar angemessenen, Einwänden gegen die Rechtsstaatstheorie von Habermas et al. verfallen sie doch wieder auf den liberalen Glauben, nicht die Demokratie selber könne am Krieg schuld sein, sondern nur ein „demokratisches Defizit", ein „Zuwenig an Demokratie" (S.114). Dies aber ist die alte Lösung Kants, der den Krieg einzig aus der willkürlichen Dezision absoluter Souveränität erklären konnte: Ein Publikum freier und gleicher Staatsbürger, versammelt im Parlament als einzigem Ort legitimer und legaler Dezision, könne *seiner Konstitution nach* den Krieg nicht beschließen. („Zum ewigen Frieden")

Der Widerstand gegen den Staat ist daher letztlich Widerstand für den Staat: Handeln für die völlige Subsumtion der Exekutive unter das Parlament, Opposition gegen den Krieg als eines Ergebnisses illegalen Einflusses privilegierter Gruppen (Rüstungsindustrie) auf die Politik. Der „Geist der Feiheit" kämpft gegen „das äußere Hindernis einer sich selbst mißverstehenden Regierung." („Was ist Aufklärung")

Das Modell ‚Gesellschaft gegen Staat' kann den Staat nur als grundlose Autorität denken. Konsequent mündet der moderne Anarchismus in *revolutionärem Liberalismus*, wie St. Jansson seinen Artikel im „Jahrbuch" resümiert. Aus der bloßen Tatsache: „Die Verfassung kann ihre Funktion als Legitimationsquelle bürgerlicher Staatlichkeit nur behalten, wenn darin die Interessen der Gesellschaft miteinbegriffen sind" (S.129), aus der Tatsache, daß es eben jenen notwendigen Zusammenhang von bürgerlicher Gesellschaft, Staat und Recht doch gibt, den der historische Anarchismus stets geleugnet hat – daraus wird gefolgert, dieses Interesse sei im Gegensatz zum Staat als der unkontrollierten Gewalt schon das emanzipative, vernünftige und allgemeine Interesse.

Als ‚revolutionärer Liberalismus' mündet der moderne Anarchismus

darin, sich gegen das *System* auf die Seite der *Lebenswelt* zu schlagen – ganz im Sinne der Kommunikationstheorie des Jürgen Habermas.[3] Der Anarchismus findet seine Praxis darin, alles, was der „Kolonisierung der Lebenswelt" (S.10) widerstreitet, als anarchistisch zu interpretieren. Über eine andere Praxis als jene, als einzige politische Strömung die Phrasen der ‚Neuen Sozialen Bewegungen' auch wirklich ernst zu nehmen, etwa „Leben gegen Gewalt" zu setzen, kann nicht mehr verfügt werden. Das einleitende, grundlegend gemeinte Vorwort der „Wege des Ungehorsams" bringt dies u.a. auf die Formel: *"Betroffenheit gegen ‚Allgemeininteressen' = Staat"* (S.15). Wie aber soll in einer Gesellschaft, für die der Selbstwiderspruch von Gesellschaft und Staat, von Bourgeois und Citoyen konstitutiv ist, die die Souveränität als ein dynamisches Verhältnis organisiert, zwischen alltäglichem Widerstand etwa des Beamtenbundes gegen Stellenkürzung und revolutionärer Praxis noch unterschieden werden?

In der theoretischen Unmöglichkeit, diese Frage im Horizont des Anarchismus begründbar zu entscheiden, spiegelt sich insbesondere die Verschmelzung des klassischen Anarchismus eines Bakunin mit dem zivilen Ungehorsam nach Gandhi und H.D.Thoreau. *Anarchismus wird zur Frage der Moral*, die es verbietet, das Ziel-Mittel-Verhältnis pragmatisch zu denken: Der Kampf gegen die Gewalt, der aufgrund der objektiven Struktur der Souveränität immer die Militarisierung der Opposition erzwingt, kann nur als ‚gewaltfreier' organisiert werden, soll nicht das Ziel diskreditiert werden. Das „Jahrbuch" drängt das Problem konsequent in die Fußnote:

> „Die Haltungen, die wir brauchen, um nicht unterzugehen und um die herrschenden Strukturen wirksam zu bekämpfen, und die Haltungen, die einer freien Gesellschaft entsprechen, sind grundlegend verschieden. Wir können aus diesem Dilemma nicht entkommen." (S.18, Fußnote 16)

Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust. Das „Jahrbuch" mündet *im Staatstheoretischen* dort, wo es anzufangen hätte: Bei der Frage, *wie sich dies „Dilemma"* zwischen Moral und Politik, zwischen Recht und Gewalt, zwischen dem, was einer lieber lassen sollte und dem, was derselbe zu tun gezwungen ist, überhaupt konstituiert. Der Anarchismus verbleibt innerhalb dieses Dilemmas, indem er eine Staats*theorie* überhaupt versucht.

10. Als radikaler Liberalismus will der Anarchismus die bürgerliche Gesellschaft ohne die kapitalistische Vergesellschaftung, von der er daher auch keinen Begriff entwickelt. Die ‚Gesellschaft ohne Staat' ist der Traum, *bürgerliche Hegemonie ohne Zwang*, Konsens des Marktes

ohne Despotie der Fabrik herzustellen. Der immanente Zusammenhang von Demokratie und Despotie, die Notwendigkeit der Despotie für das Funktionieren der Demokratie bleibt Geheimnis. Der Anarchismus will die politische Form der bürgerlichen Gesellschaft ohne ihren sozialen Inhalt.

11. Gleichwohl: Als prinzipieller Einspruch gegen Befehl, Gehorsam, Disziplin und Autorität sowie im prinzipiellen Beharren darauf, die bürgerliche Gesellschaft als letztlich nach dem Muster der Kaserne zu kritisieren, ist der Anarchismus die halbe Staats*kritik*. Indem er aber den Staat aus diesem *Prinzip der Autorität* und Willkür ableitet, wird er zur Staatstheorie, wird die Revolution durch das Spiegelspiel der bürgerlichen Gesellschaft paralysiert. Marxismus wäre die andere Hälfte dieser Staatskritik, indem er die Autorität auf ihre soziale Konstitution hin untersucht und diese in einer prinzipiellen Analyse des Klassencharakters der bürgerlichen Gesellschaft fundiert. Indem er jedoch den Staat aus dem Kapital ‚ableitet', wird auch Marxismus zur Theorie und stiftet die Denkbarkeit eines vernünftigen Gebrauchs der Staatsgewalt. Wer den Staat ‚ableitet', der hat ihn als einen theoretisierbaren – und d.h., ‚an sich selbst' vernünftigen – Gegenstand schon legitimiert.

Das Halbe wird zum Ganzen nicht durch Addition. Darin liegt der Irrtum aller Versuche, etwa Blochs, dem um stalinistische Staatsextase verkürzten Marxismus den spanischen Anarchismus aufzupfropfen oder gar, wie W.Harich, einen „Kommunismus im Geiste der Kaufhausbrandstiftung", zu fordern. Bloch hält, trotz der Frage, ob sich der Marxismus im Stalinismus „zur Kenntlichkeit oder zur Unkenntlichkeit" verändert habe, daran fest, diese Frage nur „treuen Marxisten" vorzulegen.[4] Ebenso bleibt Bakunins Versuch, die Kritik der Autorität um die des Kapitals zu ergänzen, ganz äußerlich und nur verbal.[5] Letztlich gelangen alle Versuche der Addition nicht über das Lippenbekenntnis hinaus, Anarchismus und Marxismus hätten die letztlich gleichen Ziele und nur verschiedene Mittel – das aber war auch schon der Standpunkt Stalins.[6]

12. Der Marxismus ist seiner historischen Gestalt nach zum Ausdruck der Verewigung des Kapitals mit proletarischen Mitteln geworden. So ist er wenig mehr als die Ideologie der gewerkschaftlich organisierten Facharbeiterklasse, die dem Privatkapital die Reproduktionsinteressen des Humankapitals aufzwingen will, um es darüber zu Staatskapital zu transformieren. Als Ideologie der Arbeit ist er die Ideologie des

variablen Kapitals, des Werts in lebendiger Form. Als Politik ist Marxismus der Aufstand gegen das ‚mühelose Einkommen', die Rebellion gegen den für die Produktion unnützen Kapitalisten, der nur den Eigentumstitel und damit das Recht auf den Zins besitzt. *Letztlich ist dem Marxismus das Kapital für die Produktion so äußerlich wie dem Anarchismus der Staat für die Gesellschaft.* Der Gebrauchswert der Produktion scheint diesem Marxismus durch die allumfassende Logik der Arbeit letztlich ebenso garantiert, wie dem Anarchismus das gesellschaftliche Bedürfnis nach Freiheit trotz aller Staatsüberformung im Letzten eindeutig. Was für den Anarchismus ‚das Volk' oder ‚die Gesellschaft' ist – Fetisch vernünftiger Allgemeinheit – ist dem Marxismus die *Arbeit*. Der sog. ‚Grundwiderspruch von Lohnarbeit und Kapital' reproduziert das Kapital in anderer Potenz.

13. Als Politik des Staates gilt dem Marxismus daher die Verallgemeinerung der Arbeit als der Prozeß der Aufhebung von Herrschaft. Wenn sich das Kapital im Verfolg seiner eigenen (Arbeits-)Logik auf reines Recht reduziert, auf das Privateigentum als die äußerliche Garantie der Abschöpfung des Mehrprodukts und dessen geregelte Verteilung an die Klasse der Eigentümer, dann ist Revolution als Federstrich der Aufhebung dieses Rechts zugleich die Abschaffung des Staates als Klassenstaat, seine Überführung ins neutrale Instrument der Verteilung von Gebrauchswerten. Das gegen das Kapital gesetzte ‚Recht auf Arbeit' schlägt um in allgemeinen Arbeitszwang. Der „soziale Arbeiterstaat" (K.Kautsky) ist der Arbeitsstaat, der ideelle Gesamtlohnarbeiter, wie er unmittelbar mit dem ‚ideellen Gesamtkapitalisten' identisch geworden ist, d.h. ‚Staat des ganzen Volkes' (KPdSU) oder zu werden strebt, d.h. ‚Sozialstaat'. Indem der Marxismus von der Krise her die Gesellschaft denkt, erhebt er den Staat als das Muster von Planung, Organisation und Bewußtsein zum Instrument der Revolution.

Im Verhältnis zur sozialen Funktion, die der Marxismus ausgeübt hat, ist der Versuch, seinen ‚authentischen Gehalt' zu ‚rekonstruieren' (das Hobby der akademischen Revolte von 68) oder den ‚späten' Marx des ‚Kapitals' gegen den Marx der Frühschriften einzutauschen (das Hobby progressiver Pfaffen und linker Sozialdemokraten) ein intellektuelles Spaßvergnügen.

Der Marxismus hat den Staat stets im Rahmen einer positiven, ins politische nur verdoppelten *Metaphysik der Arbeit* gedacht – vom frühesten Marx bis zum spätesten Engels. Sit venia verbo: Marx war schon immer

ein mindest 90%iger Kautskyaner und, daher, Leninist. „Arbeit als der Selbsterzeugungsprozeß des Menschen" (Ökonomisch-Philosophische Manuskripte) setzt jenes Verhältnis von Wesen und Erscheinung, von Grund und Begründetem, das, indem es Ableitungsverhältnisse stiftet, Vernunft als emanzipatorische letztlich garantieren soll: Das ‚Prinzip Arbeit' ist ein Idealismus von der Statur des Hegelschen Weltgeistes.

Schon in der Marxschen „Kritik des Hegelschen Staatsrechtes" ist vorgeprägt, was sich später zur ‚Diktatur des Proletariates' auswachsen sollte: „Der Staat ist der Mittler zwischen dem Menschen und der Freiheit des Menschen" (MEW 1, S.353). Indem sich der Bourgeois verdoppelt, sich in den egoistischen und den allgemeinen Menschen, den Citoyen, auseinanderlegt, provoziert er den Rückschlag des Allgemeinen ins Besondere und schafft, „indem sich der konkrete Mensch den abstrakten Staatsbürger aneignet" (ebd. S.370), auch die objektiven Bedingungen der Revolution. *Die marxistische Staatstheorie ist die Theoretisierung dieser Verdoppelung*: Das Privateigentum als juristischer Ausschluß der Produzenten von der Aneignung ihres Produktes ist nur der ökonomische Aspekt des Zensuswahlrechtes als des Ausschlusses der Nicht-Besitzenden von der demokratischen Abstimmung über die Inhalte der Souveränität. Fällt das Zensuswahlrecht, dann kann von staatswegen das Privateigentum zur Disposition gestellt werden. In diesem Sinne heißt es etwa in den Frankreichschriften:

> „Der umfassende Widerspruch aber dieser Konstitution besteht darin: Die Klassen, deren gesellschaftliche Sklaverei sie verewigen soll, Proletariat, Bauern, Kleinbürger, setzt sie durch das allgemeine Stimmrecht in den Besitz der politischen Macht" (MEW 7, S.43).

Die Theorie der Republik ist die ins Politische gewendete Theorie der Aktiengesellschaft – die *Anonymisierung* der Verfügung durch Wegfall des Zensus wie der Personalunion von Eigentum und Direktion ist schon der *Wegfall der Herrschaft*. „Das namenlose Reich der Republik" (MEW 7, S.58) ist als anonymes auch das herrschaftslose, zumindest virtuell, d.h. solange, bis die politischen Bestimmungen der Freiheit ins Ökonomische hinab ausgedehnt sind, der Staatsbürger auch zum ‚Wirtschaftsbürger' geworden ist.

Der Staat, in der berühmten Formel von Engels als ‚ideeller Gesamtkapitalist' gedacht, geht restlos auf in der rationalen Garantie der Eigentumstitel, ist bloßer Exponent der Garantie der Abschöpfung des Mehrproduktes – ohne das geringste Eigenleben.

Es ist diese positive, aus der Arbeitsdialektik von Subjekt und Objekt,

von Wesen und Erscheinung, von Entäußerung und Aneignung gefolgerte Philosophie, die den Sozialismus als ‚wissenschaftlichen Sozialismus' auszeichnet. Als positive Philosophie des Wesens ist er eine rationalisierte Form schlechter Metaphysik. Denn „Arbeitsmetaphysik und Aneignung fremder Arbeit sind komplementär."[7]

Marxistische Staatstheorie als die Arbeitsmetaphysik auf politischem Terrain begreift Empirie als Erscheinung, den Protest der Erscheinung gegen das Wesen als Irrationalismus. Sie leistet damit der repressiven Aneignung des Besonderen durch das Allgemeine Vorschub. Nicolai *Bucharin*:

> „(Es bedeutet) z.B. die allgemeine Arbeitspflicht im System des Staatskapitalismus eine Knechtung der Arbeitermassen, dagegen im System der proletarischen Diktatur ist sie nichts anderes als die Selbstorgansiation der Arbeit durch die Massen; alle Formen des staatlichen Zwangs stellen bei der staatskapitalistischen Struktur eine Pression dar, die den Ausbeutungsprozeß sichert, ausdehnt und vertieft, während der staatliche Zwang bei der proletarischen Diktatur eine Methode des Aufbaus der kommunistischen Gesellschaft darstellt. Kurzum, die funktionelle Gegensätzlichkeit der *formal ähnlichen Erscheinungen* wird total bestimmt durch die funktionelle Gegensätzlichkeit der Organisationssysteme, durch deren entgegengesetzte Klassencharakteristik."[8]

Dialektik von Wesen und Erscheinung ist als negative Dialektik, als gedanklicher Nachvollzug der Anverwandlung der Erscheinung ans Wesen allein möglich. Andernfalls verfällt sie der Metaphysik, deren Opfer – das Schicksal Bucharins beweist es nachdrücklich – selbst das Recht auf Protest verloren haben.

Oder anders: Marxismus als positive Bestimmung des Wesens der Arbeit, dem das Kapital, die „Produktion um der Produktion willen *nichts anderes* (heißt) *als* Entwickung der menschlichen Produktivkräfte, also Entwicklung der menschlichen Natur als Selbstzweck" (MEW 26.2, S.111), ist die Affirmation des Kapitals wider Willen.

14. Der *Marxismus* denkt das Politische als eine Potenz des ökonomischen Antagonismus der Ausbeutung. Der *Anarchismus* denkt das Ökonomische als eine Potenz des politischen Antagonismus der Herrschaft. Aber beide begreifen ihren Gegenstand unter Kategorien des Dualismus: Die *Ökonomie* erscheint als Kuddelmuddel des Einerseits der Ausbeutung und des Andererseits der ‚Vergesellschaftung der Arbeit'; die *Politik* erscheint als Mischmasch von sowohl staatlicher Autorität als auch gesellschaftlicher Hegemonie und Freiheit. *Theorie*

ergibt sich zwanglos aus der Reduktion des Dualismus auf ein Verhältnis von Wesen und Erscheinung.

15. Marx und Bakunin liegen als die Urväter dieses Modells im Lager der Opposition unter dem Niveau ihres Gegenstandes, indem sie unter dem Niveau der Hegelschen Staatsphilosophie verbleiben. In ihrer konstitutionellen Unfähigkeit, das *Wesen* als die *Bedingung der Möglichkeit* dessen zu fassen, einen Gegenstand *überhaupt* unter den Kategorien des Dualismus zu begreifen und daher über ihn sowohl wahr als auch falsch sprechen zu können, können sie es zugleich als ein *Unwesen* nicht denken.

Marx und Bakunin sind Schüler und Kritiker Hegels, indem sie ihm nachweisen, daß die Versöhnung von Staat und Gesellschaft im System der „Rechtsphilosophie" nicht gelingen kann. *Bakunins* berühmtes Diktum: „Die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Lust" ergibt sich daraus, daß er die Hegelsche ‚Negation der Negation' der bürgerlichen Gesellschaft durch den Staat nicht mitvollzieht, bei der ‚einfachen Negation' stehen bleibt und meint, die Abschaffung des Staates entbinde die Gesellschaft als eine der Freiheit unmittelbar. Das Eigentum fällt mit der staatlichen Garantie des Erbrechtes. In der Garantie dieses Rechtes jedoch war der Staat zugleich die äußere Usurpation des Sozialen, das eigenlogisch den Staat schon überschritten hatte. Bakunin unterstellt Hegel, er könne die Versöhnung von Staat und Gesellschaft nur als Gewalt und daher als eine gegen den Bürger denken. *Er hat Recht im ersten, aber irrt im zweiten.*

Marx führt den Nachweis, daß Hegel die Versöhnung von Citoyen und Bourgeois nur illusorisch denken kann, daß dieser Versöhnung im realen gesellschaftlichen Leben nichts entspricht als die bürgerliche Schizophrenie selber. Der Bourgeois wird zum Citoyen allein durch die völlige Abstraktion vom sozialen Leben, durch „Transsubstantiation" (MEW 1, S.280). Die menschliche Allgemeinheit des Citoyen verbirgt nur die Allgemeinheit der selbstsüchtigen Interessen des Bourgeois. Marx unterstellt Hegel, das Allgemeine sei gar nicht das wahre Allgemeine, da ihm keine besondere Existenz zukomme. *Er hat Recht im ersten, aber irrt im zweiten.*

Es ist charakteristisch, daß die Marxsche Hegelkritik noch vor dem Übergang Hegels von den Bestimmungen der innergesellschaftlichen zu den Bestimmungen der *zwischenstaatlichen* Souveränität Halt macht. Seine Hegel-Kritik geht bis § 313; Hegel aber gibt in §328 die Versöhnung

von Citoyen und Bourgeois als *eine reale und also negative*. Der *Soldat* ist die reale Einheit, er ist Beispiel

> „des feindseligsten und dabei persönlichsten Handelns gegen Individuen bei vollkommen gleichgültiger, ja guter Gesinnung gegen sie als Individuen."[9]

Die unmittelbare Aufopferung der Individualität für den Staatszweck ist die reale, *mit Gewalt und mit Zustimmung des Bürgers* (cf. Hegel über Patriotismus) vollzogene Synthese von Staat und bürgerlicher Gesellschaft, von Politik und Moral, von Citoyen und Bourgeois.[10]

Indem Hegel die Bewegung der Sache ‚Souveränität' selbst verfolgt, ist ihm die Synthese des Besonderen und des Allgemeinen nur als eine negative möglich. Das Wesen, das Hegel als ein affirmatives doch begründen wollte, entlarvt sich als *Unwesen*. Damit ist „Hegel der metaphysische Denker des Kapitals" (Krahl).

16. *Negative Dialektik kann das Wesen als Unwesen denken.* Es ist dies Bedingung dafür, einen Gegenstand als dualistischen zu begreifen. Der Staat ist weder Recht noch Gewalt, er ist Recht und Gewalt, Hegemonie durch Zwang und Konsens durch Polizei. Als Souveränität ist er die Bedingung dafür, am Staat überhaupt Recht und Gewalt unterscheiden zu können. Der Begriff der Souveränität verweist auf die negative Dialektik des Wertes. Diese aber kann weder von marxistischer noch anarchistischer Staatstheorie gedacht werden.

17. "Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet. (...) Er steht außerhalb der normal geltenden Rechtsordnung und gehört ihr doch an, denn er ist zuständig für die Entscheidung, ob die Verfassung in toto suspendiert werden kann. (...) Im Ausnahmefall suspendiert der Staat das Recht kraft seines Selbsterhaltungsrechtes. (...) Die Ausnahme erklärt das Allgemeine und sich selbst; kann man sie nicht erklären, so kann man auch das Allgemeine nicht erklären."[11]

18. Das Subjekt der Souveränität ist nicht theoretisierbar. Aber davon, es zu kritisieren, hängt in Sachen Staat alles weitere ab. Das Subjekt der Souveränität ist subjektlos, aber es ist dasjenige, das die letztlich verbindliche Entscheidung gewaltförmig trifft. Es hat keine gegenständliche Form, aber es vergegenständlicht sich stets in einer Situation der „Gefährdung der Existenz des Staates" (Schmitt). *Wo* der Souverän auftaucht, ist unabsehbar und jeder Staatstheorie verschlossen - und doch ist er die Bedingung, überhaupt Staatstheorie treiben zu können.

Er gehört der Legalordnung an, steht aber als Legitimität über und neben ihr.

Die Souveränität bezieht *praktisch* jenen „Standpunkt außerhalb der bürgerlichen Demokratie", den Saathoff/Ulrich (vgl. These 9) aus immanenter Kritik dieser Theorie in einem emanzipativen Sinne beziehen wollen. In diesem Bedürfnis ist gesehen, aber nicht formuliert, daß der Sturz der Souveränität immer nur durch die Konstitution eines Gegen-Souveräns möglich ist. Dies ist der rationelle Kern der Formel von der ‚Diktatur des Proletariats', zieht man einmal die soziologische Bestimmung des Subjektes der Gegen-Souveränität und den darin implizierten Leninismus ab. In diesem Sinne ist auch die Bestimmung von Friedrich Engels über das ‚Absterben des Staates' zu verstehen: Tritt der Staat einmal als das wirklich Allgemeine auf, dann ist er zugleich als Staat schon das Besondere und damit Obsolete. *Daraus* wäre das Problem revolutionärer Organisation zu entwickeln.

19. Die Souveränität ist dasjenige Verhältnis, das, als Bedingung dafür, den Staat unter den Dualismus von Recht und Gewalt setzen zu können, der Grundregel der Theorie – dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten – nicht gehorcht. Zwischen Staat und Kapital kann daher ein Verhältnis der Ableitung nicht bestehen, vielmehr: *Die Souveränität ist das politische Verhältnis des Kapitals wie das Kapital nur das ökonomische Verhältnis der Souveränität ist.* Zwischen ihnen besteht das Verhältnis der Verdoppelung und Komplementarität: Die ökonomische Synthesis bedarf der politischen, die politische der ökonomischen. Die Verdoppelung des Ökonomischen in Tauschwert und Gebrauchswert, ihre Synthese durch den Wert, ist und erzwingt die Verdoppelung des Politischen in die Bestimmungen von Citoyen und Bourgeois, ihre Synthese durch die Souveränität.

Daher ist die Frage, ob der Staat das Kapital qua Erbrecht schafft oder das Kapital den Staat, nicht nur überflüssig, sondern hirnrissig. Die bürgerliche Gesellschaft suspendiert die Frage nach dem Verhältnis von Ursprung und Geltung. Der Streit zwischen Anarchismus und Marxismus stellt sich dar als Streit zwischen Geschichte und Logik, ohne zu bemerken, daß dieses Verhältnis selber nur im Rahmen einer negativen Dialektik – als selbst schon Konstituiertes – gedacht werden kann. Folgerichtig unterstellen beide Systeme eine Notwendigkeit des historischen Ablaufes, wo es doch ein historischer Unfall war, der Staat und Kapital, Geschichte und Logik etc. überhaupt erst in ein Verhältnis setzte.[12]

20. Den Staat unter den Gegensatz von Recht und Gewalt zu setzen, das verlängert die Setzung des Ökonomischen in den Gegensatz der ‚Republik des Marktes' und der ‚Despotie der Fabrik'. Jenes Verhältnis, das Republik und Despotie als die zwei Seiten einer Medaille stiftet, ist zugleich die synthetische Instanz bürgerlicher Vergesellschaftung, der *Wert*. Es ist dieses Wesen, das Negative Dialektik als das Unwesen denkt. Der Wert ist die ökonomische Bedingung dessen, die *Politik als Spiegelspiel* betreiben zu können.

„Der Souverän (...) zentriert die Konkurrenz der Wahrheiten, so daß tatsächlich keine ausbrechen kann, sondern beiträgt, das Spiel durch den Widerspruch zu reproduzieren."[13]

„(Es zeigt sich) die Albernheit der Sozialisten (namentlich der französischen, die den Sozialismus als Realisation der von der französischen Revolution ausgesprochenen Ideen der *bürgerlichen* Gesellschaft nachweisen wollen), die demonstrieren, daß der Austausch, der Tauschwert etc. *ursprünglich* (in der Zeit) oder ihrem *Begriff* nach ein System der Freiheit und Gleichheit aller sind, aber verfälscht durch das Geld, Kapital etc. (...) Ihnen ist zu antworten: (...) daß, was ihnen in der näheren Entwicklung des Systems als störend entgegentritt, ihm immanente Störungen sind, eben die Verwirklichung der *Freiheit und Gleichheit*, die sich ausweisen als Ungleichheit und Unfreiheit. (...) Was die Herren von den bürgerlichen Apologeten unterscheidet, ist auf der einen Seite das Gefühl der Widersprüche, die das System einschließt; auf der andern Seite der Utopismus, den notwendigen Unterschied zwischen der realen und idealen Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft nicht zu begreifen und daher das überflüssige Geschäft vornehmen wollen, den ideellen Ausdruck selbst wieder realisieren zu wollen, da er in der Tat nur das Lichtbild dieser Realität ist."[14]

21. Die Marxsche Kritik der Politischen Ökonomie gibt – als negative Dialektik des Unwesens verstanden – die Begriffe der Kritik der Souveränität in der *Kritik des Geldes* vor. Das Geld ist mit den Mitteln der Vernunft ebenso unverständlich wie die Souveränität. Es ist die sinnliche Vergegenständlichung der abstrakten Synthesis der Gesellschaft durch den Wert. Das Geld ist die Bedingung der Einheit von äußerster Subjektivität (Bedürfnis, Nachfrage) und extremer Allgemeinheit (Markt, Angebot) ebenso wie die Souveränität die Bedingung der Einheit von Willkür, Gewalt, Autorität, Legitimität einerseits, von Kalkulierbarkeit, Recht, Legalität andererseits darstellt.

22. Daher kann es eine Theorie der Souveränität ebensowenig geben wie eine des Geldes und der Wertform. Die Wahrheit über den Staat als eines falschen Verhältnisses ist die Abschaffung des Staates ebenso,

wie die *theoretische Wahrheit* über das Kapital nur die *praktische Aufhebung* des Kapitals sein kann. Dieses materialistische Paradox reproduziert ex negativo die Form bürgerlicher Vergesellschaftung, indem sie es auf die Spitze treibt. In Sachen Staat ebenso wie in Sachen Kapital kann es ein *Verhältnis von Theorie und Praxis* nicht geben, sondern nur eines von *Kritik und Krise*, von Denunziation der ideellen Formen der Vergesellschaftung in der Hoffnung, deren reale Formen in die Krise zu treiben.

Das „Jahrbuch Wege des Ungehorsams" hängt ganz dem Theorie-Praxis-Verhältnis an und es ist daher folgerichtig, daß es in ‚Theorie' wie ‚Praxis' unter dem Niveau der Verhältnisse bleibt. Es geht ihm darum, die „Bearbeitung eines *Theoriedefizits*" (S.4) einzuleiten, als sei es möglich, theoretische Begriffe wie Kohlensäcke aufzufüllen und umzulagern. Hinter der Rede vom ‚Theoriedefizit' steckt stets – und da stehen die Jahrbuchautoren nicht alleine – die Vorstellung, ‚Wahrheit' ließe sich innertheoretisch erzeugen, d.h. letztlich auf Konsens reduzieren. Im Ergebnis bleibt dann wenig mehr als der Praxis, d.h. den ‚Neuen Sozialen Bewegungen' einen anderen Sinn zu unterstellen, d.h. sie bloß zu interpretieren. Im Resultat führt dies zu links-kritischem Positivismus in Theorie und Praxis.

23. Die Hoffnung, durch Kritik die Krise zu provozieren, ist durch nichts begründbar. Marxismus, als negative Dialektik des Unwesens verstanden, vermag ebensowenig das Subjekt der Revolution anzugeben wie der historische Anarchismus Bakunins. Als *Kritik* ist er strikter Anti-Utopismus, die gerade deshalb der Utopie im Schweigen die Treue hält. Die Berufung auf ein positives Allgemeines ist der Kritik versagt, da Allgemeinheit als gesellschaftlich nur negativ mögliche selber das Aufzuhebende darstellt. Kritik ist die *Provokation* darauf, daß die gesellschaftlichen Individuen die Resultate ihrer Vergesellschaftung sich als die Resultate ihres Willens nicht zurechnen können – also die kontrafaktische Unterstellung dessen, daß es außerhalb des Spiegelspiels von Citoyen und Bourgeois ein Anderes noch geben könne. Kritik ist Negation der ideellen Formen der Vergesellschaftung als Provokation und ungedeckter Wechsel auf die praktische Negation ihrer realen Formen. Daher der reinste Voluntarismus.

Der objektive Zustand der Gesellschaft ist der Nihilismus, d.h. die *Gleich-Gültigkeit* aller Werte als objektives Resultat bürgerlicher Vergesellschaftung.[15] Marxens Kritik an Bakunin, dieser könne Revolution nur als den reinsten ‚Voluntarismus' denken[16], ist daher ebenso wahr wie

falsch: Anders als der reine, auf nichts als den Willen begründete Akt ist Revolution nicht mehr denkbar – damit ist sie aber überhaupt als eine vernünftige nicht denkbar. Es ist ebenso vernünftig, im Hühnerstall Motorrad zu fahren wie einen revolutionären Verein aufzumachen – die Gründe subjektiver Pathologie, das eine zu tun oder das andere zu lassen, sind nicht wahrheitsfähig.

24. Die Kritik der bürgerlichen Gesellschaft kann sich nur aus der Differenz von Ausnahme und Regel herleiten. Sie muß als *Synopse* von Kapital- und Staatskritik arbeiten, die das eine im anderen denkt und zugleich aus der doppelten Perspektive von ökonomischer Krise und politischem Staatsstreich. Der Protest gegen Autorität und Kommando ist auf seinen kritischen Gehalt gegen die bürgerliche Hegemonie ebenso zu befragen wie die Opposition gegen Ausbeutung darauf, ob sie nicht einzig danach strebt, die ‚Anarchie des Marktes' gegen die ‚planmäßige Produktion in der Fabrik' auszuspielen. Kritik hat die Arbeit zu leisten, die Reproduktion des Spiegelspiels durch die Opposition zu unterbinden, soll die Therapie das Übel nicht nur ins Unaufhebbare verlängern.

25. Als gewalttätige Garantie der Legalität des Marktes garantiert der Staat die Legitimität der Despotie der Fabrik ebenso, wie das Kapital in seiner Oberfläche als Republik des Marktes die Legitimität der bürgerlichen Legalordnung erzeugt und reproduziert. Der soziale Gehalt der bürgerlichen Legalität, die Ausbeutung, ist der politische Gehalt der staatlichen Legitimität: Hierarchie, Befehl, Kommando. Das eine ist ohne das andere nicht aufhebbar, das eine ist zugleich nur durch das andere.

26. Damit fällt die historische Scheidung und Gegnerschaft zwischen ‚Anarchismus' und ‚Marxismus'. Anarchie als Freiheit ohne Gewalt ist unmittelbar nur denkbar im Sozialismus als Gewalt gegen die Gewerbefreiheit.

(Dezember 1985)

Anmerkungen

1 Vgl. Peter *Heintz*; Anarchismus und Gegenwart, Berlin 3.Aufl. 1985, S.18f. und 58f.
2 Texte der *RAF*, S.600
3 Vgl. Stefan *Breuer*; Die Depotenzierung der Kritischen Theorie. Über J. Habermas, in: Ders.; Aspekte totaler Vergesellschaftung, Ça-Ira-Verlag, Freiburg, 1985, S.52 ff.
4 *Traub/Wieser*; Gespräche mit Ernst Bloch, Ffm 1975, S.21
5 Vgl. die Einleitung von H.*Stuke* zu: Bakunin: Staatlichkeit und Anarchie, Ffm/Wien 1972
6 *Stalin*; Anarchismus oder Sozialismus? In: Werke Bd. 1 S.257ff.
7 *Adorno*; Drei Studien zu Hegel, S.29f.
8 Nicolai *Bucharin*; Ökonomik der Transformationsperiode (1920), Reinbek 1970, S.117f.
9 *Hegel*; Grundlinien der Philosophie des Rechts, Ffm 1969, §328
10 Zu der Bestimmung dieses Widerspruchs und seiner negativen Synthese vgl. *ISF*; Die Entstehung der Psychokratie aus dem Selbstwiderspruch der bürgerlichen Gesellschaft, in diesem Band.
11 Carl *Schmitt*; Politische Theologie. Vier Kapitel zum Begriff der Souveränität
12 Vgl. Wolfgang *Pohrt*; Vernunft und Geschichte bei Marx, in: G.Schweppenhäuser (Hg.): Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie, Lüneburg 1983, S.5-15
13 A. *Demirovic*; Philosophie und Staat, in: Das Argument Nr. 152, S.562
14 *Marx*; Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin, S.160
15 Vgl. Stefan *Breuer*; Sozialgeschichte des Naturrechtes, Opladen 1983
16 *Marx*; Randglossen zu Staatlichkeit und Anarchie, in: MEW 18

Die im folgenden dokumentierten Polemiken und Analysen aus dem Frühjahr 1988 sind mehr oder weniger weit von einer materialistischen Ent. der hätt tun wei get ide doc em Ver tik, Me schl ran ohn den Rev

Das Menschenrecht des Bürgers
Zweihundert Jahre "Freiheit, Gleichheit, Sicherheit"

"Das Glück ist eine neue Idee in Europa"
St. Just, 1794

Nur wer von den menschlichen Leidenschaften nichts Gutes erwartet, vermag die Gesellschaft vernünftig zu ordnen; nur wer weiß, daß unterm Naturdiktat der Selbsterhaltung der Mensch im Kriegszustand mit dem Begriff des Menschen liegt und also gezwungen ist, als der Wolf des Menschen sich aufzuführen, nur der ist imstande – als Gesetzgeber – die Einheit und Gleichheit all dessen herzustellen, was Menschenantlitz trägt. Die Vergleichung durch das Gesetz hat den Begriff des Menschen gegen die Menschen zu verwirklichen und in ihnen zu installieren. Das Resultat dieser Operation, die negative Freiheit, die durch die Freiheit aller anderen begrenzt wird, kann nur von einem Souverän gesetzt werden, der, als praktisch gewordener und handgreiflich agierender Inbegriff *des* Menschen an und für sich, d.h. als Realabstraktion, gegen die empirischen Individuen sich wendet. Und ergo handeln die Menschenrechte keineswegs von *den* Menschen, wie sie gehen und stehen, sondern sie befassen sich mit *dem* Menschen an und für sich, dem Menschen, wie er eigentlich zu sein hat. Diese Menschenrechte täuschen einen schönen Plural vor, der allerdings in Wahrheit den kleinen Fehler hat, ein *pluralis majestatis* zu sein. Die Identität der Menschen mit sich selbst liegt außer ihnen, im politischen Souverän; es ist dessen politökonomische Anthropologie, die sich in den Menschenrechten auslegt.

"*Artikel 1:* Die Menschen sind und bleiben von Geburt frei und gleich an Rechten. Soziale Unterschiede dürfen nur im gemeinen Nutzen begründet sein. *Artikel 2:* Das Ziel jeder politischen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unveräußerlichen Menschenrechte. Diese Rechte sind Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Widerstand gegen Unterdrückung": Als

nichts anderes tritt der revolutionäre Staat der bürgerlichen Gesellschaft auf denn als bloßes Organ, uneigennütziger Notar und engagierter Kommissar jener dem Menschen an sich zukommenden, ebenso außergesellschaftlichen und natürlichen wie vorstaatlichen und objektiven Rechte, die die französische Nationalversammlung in der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* am 26. August 1789 feierlich anerkannte (Gauchet 1991, 9). Die Menschenrechte gelten seitdem in einem als Inhalt und als Zweck der politischen Vereinigung der Individuen zur bürgerlichen Gesellschaft; sie erscheinen als Staatsinhalt und Staatsauftrag zugleich. Indem der Gesetzgeber den Naturzustand des Krieges aller gegen alle, das Chaos der feudalen Willkür und des unproduktiven Privilegs überwindet, der einzig und allein durch "die Unkenntnis, das Vergessen und die Verachtung der Menschenrechte" entstehen konnte, setzt er das Naturrecht als die Herrschaft des Gesetzes. Und indem er die Individuen unter der politischen Form des Staatsbürgers vergleicht und sie in der *egalité* organisiert, emanzipiert er sie zu Menschen und damit zu den Subjekten, die endlich ihrem Begriff auch praktisch gerecht zu werden vermögen. Nicht ihre krude und phänomenale Natur, sondern ihre *prima facie* politische Anti-Natur, der Staat ist es, der die Individuen gesellschaftsfähig macht, und der in dieser Transformation zugleich, als allgemeiner Wille, das wesentlich und essentiell Natürliche am Individuum zum legalen Vorschein wie zur legitimen Darstellung bringt. Der Souverän ist die Vermittlung zwischen dem Individuum und seiner Subjektivität, der uneigennnützige Makler und wesenlose Mittler zwischen den Menschen und ihrer Freiheit. Indem schließlich die souveräne Nation diesen allgemeinen Willen zentralisiert, indem sie das Gewaltrecht monopolisiert und unter die Aufsicht eines Gesetzes stellt, vor dem ohne Ansehen der Person und erst recht ihrer Bedürfnisse alle gleich sind und identisch in ihrer egalen Qualität als Rechtssubjekte, verstaatlicht sie das je individuelle Recht auf Selbsterhaltung und veredelt es derart aus einer "Ursache des öffentlichen Unglücks und der Verderbtheit der Regierungen" zum wohltätigen Kitt des sozialen Körpers. Und wie das Recht auf Selbsterhaltung in der Staatsraison aufgehoben wird, so aufersteht der Kampf aller gegen alle in der allgemeinen Konkurrenz und kehrt das Recht des Stärkeren in der anonymen Macht der Pleite wieder, die der freie Wettbewerb dem Unterlegenen aufherrscht. Freiheit herrscht, wenn niemand persönlich gemeint ist,

Gleichheit, wenn alle dasselbe Risiko laufen, Brüderlichkeit, wenn niemand aus dem Menschenrecht ausbrechen kann.

Das Programm dieser sozialen Befriedung nach innen ist unmittelbar das der unbeschränkten Souveränität nach außen - und der "Gesellschaftsvertrag", der die Gleichheit der Rechtssubjekte stiftet, erscheint daher unvermittelt und im gleichen Atemzuge als der Herrschaftsvertrag, der die Souveränität der Nation konstituiert. Die Berechtigung der Individuen als Subjekte ist nur ein anderer Name für ihre Verpflichtung und Beschlagnahme als Objekte durch den Souverän. Nicht anders sind Habeas Corpus und die Garantie der Unverletztlichkeit des Körpers denkbar denn als die subjektive Kehrseite der kriegerischen Betätigung des Gewaltmonopols und damit des absoluten Rechts des Souveräns auf den Tod seines Menschenmaterials. Wer alles erlaubt, was nicht verboten ist, der darf auch jeden dazu zwingen, freiwillig sein Leben zu lassen.

Revolutionär emanzipiert die bürgerliche Klasse den Staat zum allgemeinen Menschen, der die besonderen Individuen als Subjekte seines Menschenrechts konstituiert. "Die Freiheit besteht darin", sagt Artikel 4 der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, "alles tun zu können, was einem anderen nicht schadet. So hat die Ausübung der natürlichen Rechte eines jeden Menschen nur die Grenzen, die den anderen Gliedern den Genuß der gleichen Rechte sichert. Diese Grenzen können allein durch Gesetze festgelegt werden". Die Freiheit eines jeden als eines natürlichen Menschen, sein "right to pursuit his happiness", wird gerade durch ihre allgemeine Vergleichung als Subjekte, d.h. als Untertanen der souveränen Gewalt garantiert. Die in die Grenzen ihrer eigenen Freiheit eingepferchten Individuen vermögen sich miteinander als Subjekte wie durcheinander zu den Gegenständen ihrer Bedürfnisse nur über den Vertrag zu vermitteln, der ihre Identität als Inhaber und Vollstrecker des gleichen, freien und allgemeinen Willens beurkundet. Die Gesellschaft der Individuen ist total, und die Subjekte, deren Einzigartigkeit doch gerade proklamiert wurde, gelten nur, insofern sie Exemplare ein und derselben abstrakten Menschheitsgallerte darstellen. In dieser ihrer Eigenschaft müssen die Bürger, allesamt Robinson Crusoes der totalen Gesellschaft, ihren sozialen Zusammenhang als Produkt freier Willen stiften und als den zwanglos erzwungenen Konsens, der ihnen als Individuen, und d.h. als Sklaven ihrer natürlichen Bedürfnisse, noch nicht einmal nach dem Vorbild

des Ameisenstaates zugetraut wird. Und so erscheint die derart verfaßte gesellschaftliche Reproduktion des individuellen "Rechts auf Glückseligkeit" (Kant) nach Maßgabe des eigenen Geschmacks wie unter der Form des ebenso abstrakten wie allgemeinen, des niemanden besonders und deshalb alle gleichförmig betreffenden Gesetzes in den Augen der subjektivierten Individuen denn als die unmittelbar und instinktiv gewisse Existenz einer zwar zweiten und "künstlichen", nun aber erst recht eigentlich "natürlichen" Natur. Das Individuum begreift sich unter der Form des Subjekts als bloße Erscheinung des in ihm inkarnierten Menschen schlechthin, der sich wiederum, janusköpfig, in Bourgeois und Citoyen zerlegt. Das Subjekt seinerseits fühlt sich als Mensch für sich, als Bourgeois, dem der Mensch an sich – d.h. die Citoyenneté – im Gesetz als sein eigenes, obzwar pädagogisch gegen ihn objektiviertes Selbstbewußtsein gegenübertritt.

"Das Gesetz ist der Ausdruck des allgemeinen Willens", bestimmt Artikel 6 der *Erklärung*. Es ist die Darstellung und Veröffentlichung einer totalisierenden, verallgemeinernden und allübergreifenden Subjektivität, die als nichts anderes sich repräsentiert und mißverstanden werden möchte denn als die bloße Summe aller empirischen, mit einem freien Willen begnadeten Einzelnen, die eingesehen haben, daß sie sich von ihrer eigenen Vernunft an die Kandarre zu nehmen haben. Der totale Wille erscheint als sein gerades Gegenteil: Konsens, Vertrag, freie Übereinkunft. Aber der konstitutive Widerspruch des Naturrechts, daß anno 1789, was doch vom Ursprung der Menschheit her nicht als die Wahrheit sein soll, noch revolutionär durchgesetzt werden muß, ergreift auch den Gesellschaftsvertrag, der den Ursprung restituieren und ihm zur Geltung verhelfen soll. Aus immanent nicht nachvollziehbaren und auch an sich undenkbaren Gründen schlägt der Vertrag der freien Willen um in ein unaufkündbares Diktat eigener Dignität und stellt plötzlich sich dar als das souveräne Kommando eines Allgemeinen, das seine Geschäftsordnung, die Menschenrechte, ganz eigenmächtig selbst erläßt und einfordert. "An die Stelle der einzelnen Person jedes Vertragsschließenden", sagt Jean-Jacques Rousseau im *Contrat social*, "setzt ein solcher Gesellschaftsvertrag sofort einen geistigen Gesamtkörper, dessen Mitglieder aus sämtlichen Stimmabgebenden bestehen, und der durch ebendiesen Akt seine Einheit, sein gemeinsames Ich, sein Leben und seinen Willen erhält"

(Rousseau 1762, 19). Der Souverän ist ein blaues Wunder, eben noch reines Gedankending und im gleichen Augenblick schon praktische Tatsache. Allgemeinheit, eben noch bloß addierte Summe, freier Konsens und Vertrag, gewinnt urplötzlich handgreifliche Realität, wird mehr und anderes als seine Teile, wird Staat und wird damit die Bedingung der Möglichkeit aller Verträge. Die Summe der Personen wird selbst Person, der kleinste gemeinsame Nenner aller Einzelnen zum Inbegriff all ihrer Rechte und Pflichten. Empirische Individuen entlassen als Subjekte aus ihrer egalitären Mitte ein Transzendentalsubjekt, das sich prompt über ihnen wie aus dem Nichts materialisiert. So konstituiert sich eine "öffentliche Person", die, unabhängig von der je zu kontrahierenden Sache und selbständig gegen den launischen Willen der Privatpersonen, die gesellschaftliche Verkehrs- und Vermittlungsform des Vertrags als solche zum Inhalt hat und garantiert. Die horizontale Vergesellschaftung entpuppt sich als vertikale Veranstaltung.

Denn der Vertrag der freien Willen enthält seiner bloßen Form nach Voraussetzungen, die den sich sich vertragenden Subjekte über den geistigen und praktischen Horizont gehen, eine Art Kleingedrucktes, das kein kritischer Konsument je finden würde. "Alle, die ihre Stimme abzugeben haben", schreibt der revolutionäre Abbé de Sièyes, Autor des aufmüpfelnden Pamphlets *Was ist der Dritte Stand?*, "kommen von vorneherein überein, die Entscheidung immer der Mehrheit zu überlassen" (1981, 252). So enthält der Gesellschaftsvertrag, den doch jeder mit jedem abschließen soll und alle mit allen, eine vorab installierte Generalklausel, die nie und nimmer zum Gegenstand des gleichwohl unkündbaren Abkommens zu werden vermag. Die Zentralität des politischen Willens steht fest, bevor dieser überhaupt ermittelt worden ist. Nicht über die Frage also, *ob überhaupt Staat sein soll*, wird abgestimmt, sondern darüber, was seine jeweilige *Regierung* zu tun und zu lassen hat. Die *Form Staat* als solche, die Souveränität, steht weder zur Diskussion noch zur Wahl, sie ist in die zur bloßen Technik und Auszählung der Stimmen deklarierte neutrale Methode gerutscht, nach der die Majorität ermittelt wird. Und in dieser vollkommen willkürlichen, wenngleich ganz und gar nicht zufälligen Setzung denunziert sich der allgemeine Wille als selber partikular und das allgemeine Gesetz als Ausdruck der Gesetzlosigkeit des Allgemeinen.

Daran infiziert sich die reine Vernunft als die Erkenntnistheorie des Allgemeinen. Wie die Souveränität, so erweist sich auch die Form ihrer Reflektion als eine prekäre Angelegenheit, die den Gesellschaftsmitgliedern notorisch über den Verstand geht. Denn der konstitutive Widerspruch des Naturrechts pflanzt sich fort und arbeitet sich in die das Naturrecht erkennende Vernunft hinein. So offenbart sich das Menschenrecht, das sie erkennen will und das sie anerkennen macht, als der philosophisch aufgerüstete Rechtsanspruch des allgemeinen Menschen gegen die besonderen. Es ist die Vernunft, die den Individuen nach Maßgabe ihrer Willkür Subjektivität zuteilt und ihnen das Menschenrecht zumißt, die selbstherrlich darüber befindet, wer am allgemeinen Menschen partizipieren darf, die dekretiert, wer als bloßes Exemplar der zum Subjekt erhobenen Gattung ins totale System der gleichen Rechte und Pflichten sich eingliedern darf und wer nicht. Nicht die Menschen in ihrer empirischen Unmittelbarkeit sind die Subjekte ihrer Rechte, sondern die den Staat im philosophisch-ideologischen Terrain vertretende Vernunft, die so selbstbewußt-diktatorisch, wie es Denis Diderot in der *Enzyklopädie* unterm Stichwort "Naturrecht" getan hat, verfügt, daß, "wer nicht vernünftig denken will, darauf verzichtet, Mensch zu sein, und deshalb als entartetes Wesen behandelt werden muß", d.h. als "Feind der Menschheit" (Diderot 1755, 381 f.). Weil sich der Mensch schlechthin im Bürger offenbart, weil dieser Bürger daher nichts anderes darstellt als die Inkarnation des Selbstbewußtseins der Gattung, darum muß, wer zwar phänomenal Mensch ist, dies, nur logisch betrachtet, noch lange sein. Die Universalität der Vernunft basiert auf der fundamentalen Spaltung der Menschheit. Die Identität des Subjekts stellt sich her im Kampf gegen die Feinde der Menschheit; Rassismus und Antisemitismus sind die Konsequenz.

Diese Vernunft führt ein metaphysisches, ein überindividuelles und tendenziell antiindividuelles Leben; sie reduziert die Freiheit darauf, sie zu erkennen und anzuerkennen. Wahrheit ist objektiv, Gesellschaft Natur, Herrschaft Exekution von Naturgesetzen. Daher hat auch der Gesetzgeber, wie Maximilien Robespierre in seiner Rede *Über die Mark Silbers* am 20. April 1792 vor dem Konvent eingestand, die aus naturrechtlicher Vernunft entspringenden Dekrete "keineswegs gemacht", sondern nur "feierlich bekanntgemacht" (nach Fischer 1974, 129). Robespierre tritt auf als der politisierende Newton der bürgerlichen Gesellschaft, und der politische Souverän verhält sich zum Menschenrecht wie die Naturwissenschaft zum Gesetz vom freien Fall. Er erkennt die zweite Natur als die immanente Wahrheit der ersten, und er stülpt sie als Realabstraktion der ersten über, formt sie nach seinem Bilde und stiftet derart Anthropologie. Seine Erkenntnistheorie, die Vernunft, ist die geistige Fassung des gesellschaftlichen Naturgesetzes, dessen Potenzierung zur objektiven Ideologie, ihr Wesen die bloß theoretische Reproduktion jener Realabstraktion, die das Menschenrecht des Bürgers an den Individuen vornimmt. Darin besteht die Dialektik der Aufklärung, daß sie das Schisma von abstrakter Form und konkretem Inhalt verflüssigt und Identität dem prinzipiell maßlosen Prozeß permanenter Vermittlung aussetzt. Der Begriff des Menschen will sich vom Stoff abstoßen, vom Individuum, an dem er doch allein sich vergegenständlichen kann. Es ist dieser systematische Widerspruch, der die Realabstraktion zur Flucht nach vorn treibt, zur Subsumtion des Konkreten und zur Rekonstitution des Empirischen als Erscheinung der Form. Die bedürftige Stofflichkeit des konkreten Individuums gilt als bloß formelle, äußerliche und verschwindende Randbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft.

"Der unterschiedliche Besitz von Vorteilen ist kein Kennzeichen der Staatsbürger", kommentierte Emmanuel de Sièyes, "die Ungleichheiten in Eigentum und Fleiß sind wie die Ungleichheiten in Alter, Geschlecht, Körpergröße, Hautfarbe usw. Sie berühren die Gleichheit der Staatsbürger in keiner Weise; die staatsbürgerlichen Rechte können nicht von den Unterschieden abhängen. (...) Das Gesetz gewährt nichts, es schützt nur das Bestehende, solange es dem Gemeininteresse nicht schadet. Dort erst beginnen die Grenzen der Freiheit. Ich stelle mir das Gesetz als Mittelpunkt einer gewaltigen Kugel vor; zu ihm befinden sich alle Bürger auf der Kugeloberfläche in derselben Entfernung und nehmen dort gleiche Plätze ein" (1981, 188). Die Abstraktion, die das Gesetz an den Individuen vornimmt, ihre Transformation zu Subjekten, ist, bis hin zum "antirassistischen" Artikel 3 (3) des Grundgesetzes, keine Verallgemeinerung der sinnlich zu gewahrenden Eigenschaften konkreter Individuen, sondern die diktatorische Setzung des spezifisch bürgerlich-kapitalen Wesens als unmittelbar Allgemeines. Das Maß ihrer Gleichheit liegt außer ihnen; "der Mensch" ist das Humankapital, zu dem die Individuen verglichen werden. Die Herrschaft des allgemeinen Ge-

setzes erscheint ihrem Begriffe nach als subjektlose Gewalt und als Niemandsherrschaft, als bloßer Inbegriff des kleinsten gemeinsamen Nenners, auf dem die Individuen ohne Ansehen ihrer Person und Bedürfnisse sich zur Gesellschaft zu vereinigen haben.

Erlauben heißt hier: zwingen; und diese Verpflichtung erscheint als ihr eigenes Gegenteil, als Berechtigung. Deutlicher als Artikel 17 der *Erklärung* der Menschenrechte, der das Eigentum zum "heiligen und unveräußerlichen Recht" erklärt, zum "Recht" daher, das in Wahrheit eine verdammte Pflicht ist, definiert Artikel 3 des *Entwurfs zur Einleitung der Verfassung* des Abbé das Maß, auf das die Menschenrechte geeicht sind: "Jeder Mensch ist alleiniger Eigentümer seiner Person; dieses Eigentum ist unveräußerlich" (1981, 253). Daß das Individuum sich zu sich selbst als zu seinem Privateigentum verhalten muß, daß es sich selbst als seine ursprüngliche Ware zu denken hat, daß es seine Mündigkeit im autonomen Umgang mit sich als seiner eigenen Verfügungsmasse zu beweisen hat, daß es seine Fähigkeit, zu seinen körperlichen und geistigen Kräften als Tauschwerten sich zu verhalten, immer aufs Neue erproben und unter Beweis stellen muß - all dies befördert das krud natürliche Individuum erst zum *Menschen*, zum Subjekt und zur Person, durch die hindurch, als seine Charaktermaske, das Eigentum als das vermenschlichte Allgemeine sich ausspricht. Das Privateigentum des Subjekts an sich selbst ist die Ontologie des Menschen an und für sich. Daran findet er sein Wesen. Subjekt ist er nur als das subjektivierte Eigentum, Mensch nur als selbstbewußte Ware, Bürger nur im Gleich um Gleich des Tausches. Die *liberté* enthüllt sich als die totale Mobilisierung zum Gewerbe, die *egalité* als ausnahmslose Rekrutierung zur Selbstverwertung, und die *fraternité* erfüllt sich als *sureté* fortgeschrieben, als kollektive Subalternität vor der Autorität, die als Gewaltmonopolist und Schiedsrichter die Einhaltung aller Verträge und der Vertragsform selbst garantiert.

"Alle Beziehungen von Bürger zu Bürger sind frei", jubelt de Sièyes: "Der eine gibt seine Zeit oder seine Ware, der andere gibt dafür sein Geld; hier gibt es keine Unterordnung, sondern nur dauernden Tausch" (1981, 106). Die unpersönliche Gleichheit des Tausches erscheint als absolutes Gegengift gegen Ausbeutung, Hierarchie und Willkür, die Freiheit als die endlich erreichte Einheit von Legimität und Legalität. Aber die antifeudale Revolution, der Aufstand gegen Aristokraten, die sich, um Luxus

und Privileg zu genießen, bloß die Mühe machen mußten, geboren zu werden, täuscht sich systematisch über den eigenen Sozialcharakter. Denn die Revolution aller nützlichen und arbeitsamen Glieder des Gemeinwesens gegen das arbeitslose Einkommen und das parasitäre Dasein der Feudalen verfällt dem realen Schein einer Tauschgesellschaft, deren Wesen nicht, wie Sièyes verlangt, im Markt als ihrer Oberfläche und Schauseite schon aufgeht. Er selbst weiß es insgeheim besser: die horizontale Oberfläche ist die einer Kugel, ist in sich gekrümmt, und sie birgt einen ihr einhausenden Souverän, eine hierarchische Vertikalität, die notwendig allein in Gestalt ihres logischen Gegenteils, der Gleichheit, zu erscheinen vermag. Die ökonomische Seite dieses Souveräns, das, was unterirdisch und klandestin im gleichen und freien Tausch hockt, zieht seine Existenz aus der Ausbeutung des Unterschieds zwischen dem Wert und dem Gebrauchswert des Privateigentums des Subjekts an sich selbst. "Seine Zeit oder seine Ware" für Geld zu geben, das ist keineswegs dasselbe. Aber dem bürgerlichen Begriff der Arbeit ist alles eins, solange es Eigentum ist.

"Das Eigentum an der eigenen Person", sagt der Abbé de Sièyes, "ist das erste aller Rechte. Von diesem Urrecht leitet sich das Eigentum an den Handlungen und an der Arbeit ab. (...) Das Eigentum an außerhalb seiner selbst liegenden Gegenständen oder das Sacheigentum ist gleichfalls nur eine Folge des Eigentums an der Person und erscheint wie dessen Auswirkung. Die Luft, die wir atmen, die Frucht, die wir essen, werden durch die Wirkung einer freiwilligen oder unfreiwilligen Arbeit unseres Körpers zu unserer eigenen Substanz" (1981, 246). Es soll das Atmen sein, das Essen, das bloß organische Sein des Individuums, das, als Naturprozeß, ein Naturrecht auf Eigentum stiftet. Die Arbeit ist unmittelbar das Leben. Sie erscheint als die Aneignung dessen, was wertlos ist und keinen Preis hat, was keinem einzigen gehört und allen zugleich, der Natur als kostenloser Produktionsbedingung. Der Bürger denkt das Eigentum als Okkupation des allgemeinen Reichtums, als gerechten Diebstahl. Der Austausch von Arbeitszeit oder Ware gegen Geld vermag allerdings nur solange als die Realität von Freiheit und Gleichheit vorgestellt werden, als eben die feudale Identität des produktiven Individuums mit seinen Produktionsmitteln herrscht, die der Bürger doch revolutionär zerstört. "Zeit" als privateigentümliche "Ware" ist nichts ohne die Chance ihrer Vergegen-

ständlichung, wertlos wie Luft, Wasser, Erde. Das bloße Ableben der Zeit schafft dem Körper keine "eigene Substanz", sondern mündet im Hungertod. Und so genügt die zeitweilige Einwilligung der Person darein, die natürlichen Potenzen ihres Körpers einem anderen und gegen Geld zur produktiven Benutzung abzutreten, der Freiheit und der Gleichheit einzig im realen Schein des Tausches. Die Fabrik, die unmittelbar materielle Gestalt des ökonomischen Souveräns, straft den Schein lügen, indem sie dessen ureigenen Konsequenzen zieht und den Wert der Arbeitskraft das eine sein läßt und ihre mehrtwertproduktive Potenz, ihren Gebrachswert, als das andere behandelt. Die Identität des Subjekts, die es am Tausch gewinnen soll, ist pure Funktion dieses seines Doppelcharakters. Die Fabrik gibt dem Tausch das Wesen: Darstellung des Kapitals zum Zwecke der Profitrealisation. Und so leitet der ökonomische Souverän aus der Arbeit, die Eigentum schaffen soll, ebensowenig sich her, wie sein politischer Zwilling aus dem Vertrag es tat. Der gleiche Tausch wird zur Erscheinungsform seines geraden Gegenteils, der gewaltförmig in der Despotie der Fabrik organisierten Aneignung der lebendigen Arbeitskraft durchs Kapital, das ihren Wert nur bezahlt, um aus ihrem Gebrauchswert den als Mehrwert herauszuquetschen und einzustreichen. Wie sich der Gesellschaftsvertrag der Egalitären zur Legitimation der allgemeinen Subalternität vor unableitbarer Gewalt verkehrt, so verkehrt sich seine ökonomische Kehrseite, der "dauernde Tausch", in permanente Akkumulation. Die Vernunft *ist* die Unvernunft, die prozessiert.

Sie ist diese Unvernunft nicht als ihr abstraktes Gegenteil und logischer Gegensatz, sondern als ihr konkretes Wesen und materieller Gehalt, als ihre gesellschaftliche Praxisform. Die Form des bürgerlichen Vertrags hat die Akkumulation des Kapitals zum Inhalt, und es ist dieser Inhalt, der das Wesen der Form ausmacht. Es spricht sich aus im bewußtlosen Bewußtsein und im gedankenlosen Denken dieses als zweite Natur installierten Tatbestands, d.h., wie Karl Marx sagte, im "Naturinstinkt der Warenbesitzer" (1973, 101). Das Naturrecht der Bürger ist rationalisierter, zum System gemodelter Instinkt. Darin besteht die ideologische Wahrheit und die wahrhaftige Ideologie des Naturrechts als des geistigen Ausdrucks der Naturalisierung des Individuums zur frei und gleich geborenen Ware, als dessen Ehrenkodex von Ewigkeit her die Menschen- und Bürgerrechte sich brüsten.

Und trotzdem treten die emanzipatorischen und revolutionären Bewegungen seit zweihundert Jahren im Namen von Menschenrechten an, deren Prinzip die egoistische Klassenherrschaft des Bürgertums in Richtung der totalen Kapitalvergesellschaftung negativ überschreitet. Indem sie das Kapital und indem sie den Souverän im Namen der Verwirklichung der Menschenrechte von ihrer Instrumentalisierung durch die bürgerliche Klasse befreien wollten, wurden sie durch jeden Widerspruch und allen Klassenkampf hindurch zu einem Motor der Realabstraktion. Ihren kritischen Hebel fanden sie, Kommunisten und Anarchisten, Sozialdemokraten und Bolschewisten im Verein, darin, daß das Bürgertum im System des Zensuswahlrechts immerhin doch noch einen Unterschied zu machen wußte zwischen dem Eigentum als dem *Maß* der staatsbürgerlichen Qualität überhaupt einerseits und seiner bloßen Quantität als dem *Maßstab* des stimmberechtigten Einflusses auf das politische Gemeinwesen andererseits. So fiel den Emanzipationsbewegungen die Kritik der "Wahlrechtsverweigerung als Wesen des Bürgertums" (Kofler 1970, 126 ff.) in eines mit der Affirmation des Kapitals als des Prinzips abstrakter Verallgemeinerung und egalitärer Vergleichung. Denn mit der Unterscheidung von qualitativem Maß und quantitativen Maßstab des Eigentums zerfiel die kapitalisierte Gesellschaft der Freien und Gleichen dem Bürger de Sièyes schließlich doch in ein quasi-feudales System von Abhängigkeiten aus Menschen ungleichen Rechts. Die souveräne Nation trennte die Menschen- von den Bürgerrechten, weil sie letztlich, so de Sièyes, doch nur aus "Arbeitsmaschinen" und "Aktionären" bestandö (1981, 266) - ein blanker Widerspruch, eine selbstsüchtige Inkonsequenz und ein schreiendes Unrecht, das Jakobiner und Sansculotten mit dem durchgeführten Prinzip der Qualität heilen wollten.

"Die Freiheit ist nur ein leeres Gespenst, wenn eine Klasse von Menschen die andere ungestraft aushungern kann. Die Gleichheit ist nur ein leeres Gespenst, wenn der Reiche durch das Monopol über seine Mitmenschen das Recht ausüben kann, über Leben und Tod zu entscheiden", proklamierte 1793 Jacques Roux, der gescheiterte Lenin der *Enragés* (1985, 147). Es war die mangelhafte Realisierung des bürgerlichen Prinzips, der Ausschluß der Habenichtse aus der Rechtssubjektivität, wogegen sie antraten, nicht das Maß der Vergleichung selbst. Dem Ausschluß aus der Staatsbürgerlichkeit und der Reduktion auf

den politisch passiven Status von Schutzbefohlenen und Passivbürgern, die Immanuel Kant für Kinder, Frauen und Arbeiter mit Vernunftmitteln rechtfertigte, konterten sie im Namen des Volkes und der wahren Allgemeinheit - so wie die dafür von den Bürgern unter die Guillotine geschleppte Olympe de Gouges, die Ahnherrin des Feminismus, deren *Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin* von 1791 den das Eigentum heilig sprechenden Artikel 17 der Menschenrechte grundstürzend neu formuliert wissen wollte: "Das Eigentum gehört beiden Geschlechtern, gemeinsam oder einzeln. Jeder Mensch verfügt über ein unveräußerliches und heiliges Recht darauf" (de Gouges 1791, 41); so wie die sozialdemokratisierte Arbeiterbewegung, deren Utopien wie ein spätes Echo jener Angst klingen, die den Bürger Rousseau befürchten ließ, "daß den Menschen der gesellschaftliche Zustand nur solange vorteilhaft ist, als jeder etwas und keiner zuviel hat" (1762, 27); so wie die antirassistischen Bewegungen von heute, deren Kerntruppe, amnesty international, unermüdlich "Verwirklicht die Menschenrechte!" fordert (amnesty 1988, 3).

"Die Internationale erkämpft das Menschenrecht!": Solange die revolutionären Bewegungen mit dem Programm der bürgerlichen Revolution nur endlich ernstmachen wollten, gaben sie das traurigste Beispiel dafür, daß der soziale Inhalt des kapitalistischen Zeitalters noch immer nicht erschöpft war. Die fällige Revolution, die der abstrakten Vergleichung und totalen Vergleichgültigung das gerechte Ende setzen wird, die das Individuum von der Subjektform emanzipiert und derart die Einheit der Vielen ohne Zwang ermöglicht – d.h. die "freie Assoziation" (Marx) –, kann unmöglich unter der Fahne von Freiheit und Gleichheit avancieren. Sie wird sich vielmehr den Gedanken zueignen, den Baruch de Spinoza ein volles Jahrhundert vor der *Erklärung der Menschenrechte* faßte: "Wir schließen also, indem wir sagen, daß Peter mit der Idee von Peter notwendigerweise übereinstimmen muß und nicht mit der Idee des Menschen" (de Spinoza 1658, 49).

Rassismus und sekundäre Humanisierung
Zur Psychologie der Charaktermaske

"Zu den Lehren der Hitlerzeit gehört die von der Dummheit des Gescheitseins" *Theodor W. Adorno*

Der Mensch ist das Maß aller Dinge: Das ist gelogen und ist doch wahr zugleich, ein Exempel für den materialistischen Begriff von Ideologie als notwendig falschem Bewußtsein. Ideologie ist Irrtum, aber einer mit Methode. Nicht die Menschen als Individuen sind ausschlaggebend – und sind es doch, weil sie als praktischer Inbegriff des Menschen an und für sich denken und handeln. Keinesfalls kommt es auf die konkreten Einzelnen an – und doch geht es nicht ohne sie, zumindest solange und insoweit, als sie sich praktisch als Subjekte der Menschenrechte betätigen. Es geschieht ihnen wie den Waren. Nicht in ihrer konkreten Erscheinung, nicht als spezifische Gebrauchswerte sind sie von Belang und werden in Rechnung gestellt, sondern einzig nach Maßgabe ihres Wertcharakters. Das Subjekt ist die Wertform des Individuums, die Form seiner konkreten Allgemeinheit und "unmittelbaren Austauschbarkeit" (Marx 1973, 82), seiner Gleichheit und totalen Vergleichbarkeit. Als Individuen sind sie verschieden, aber in der Form des Subjekts sind sie identisch; und einer gleicht dem andern aufs Haar. So unterschiedlich sie nach Temperament oder Bedürfnis auch sein mögen, als Träger ein und derselben Charaktermaske sind sie vom gleichen Schlag. Als Agenten des Tausches setzen sie sich gleich, und doch ist ihre Identität nicht das Werk ihrer selbst, sondern Ausdruck und Moment der prozessierenden Realabstraktion, die das Kapital an den Gebrauchswerten und der politische Souverän an den Individuen vornimmt. Als Subjekte sind die Individuen gleich, aber das Maß ihrer Vergleichung liegt außer ihnen, im Souverän, dem tatsächlichen Subjekt der Menschenrechte. Die Menschen tun, was sie nicht sind, aber sie werden es, indem sie es tun: ein logisches Paradox, das trotzdem, gleichwohl und gerade deshalb

Maximilien Rubel Dossier

Dieses Dossier ist ein lange verschobenes Vorhaben. Gedacht als Würdigung eines Forschers *und* revolutionären Intellektuellen, auch als Geste für einen Freund. Zunächst sollte es, im letzten Jahr, als Gruß zum 90. Geburtstag erscheinen, doch wie so oft verzögerten andere Verpflichtungen die Ausführung des Vorhabens gründlich. Maximilien starb dieses Frühjahr, vorher hatte er noch den größten Teil des Aufsatzes, der in diesem Heft abgedruckt ist, überarbeitet und mit einem seiner schwer entzifferbaren Briefe geschickt, wenige Wochen vor seinem Tod. So ist aus dem Geburtstagsgruß ein Nachruf geworden. Für die geistige und menschliche Haltung Maximilien Rubels ist bezeichnend, daß er bis zuletzt an die Lebenden dachte; in der kleinen Annonce, die in *Le Monde* seinen Tod anzeigte, findet sich das selbtbewußte Motto für die soziale Emanzipation der Proletarisierten: „Die Emanzipation der Arbeiterklasse kann nur das Werk der Arbeiter selbst sein". *d. Hg.*

Abbildungen:
Maximilien Rubel während des Gesprächs über dieses Dossier in seinem Arbeitszimmer im Frühjahr 1995.
(Foto: **Hanna Mittelstädt**)

EINLEITUNG
Von Martin Rheinlaender

Ob er ein guter Marxist ist
das wird bezweifelt
aber nötig wären vielleicht
mehr zweifelhafte Marxisten
Erich Fried

Maximilien Rubel, Herausgeber und Übersetzer der Marx-Schriften in Frankreich, gehörte zu den streitbaren Marx-Interpreten, die sich mit dem Schicksal des Marxschen Werkes im Marxismus niemals abgefunden haben[1]. „Marx als Kritiker des Marxismus" – so könnte das Leitmotiv seiner Arbeit lauten. Ihm geht es dabei nicht alleine um den historischen Marx, sondern in erster Linie um die Beantwortung der Frage, was Marx uns heute – noch und wieder – zu sagen hat.

In rein philologischer Hinsicht ist Marx eine Quelle des 19. Jahrhunderts, und man tut gut daran, diesen historischen Abstand nicht aus dem Blick zu verlieren, wenn man sich mit Marx zur Beantwortung gegenwärtiger Fragen auseinandersetzt. „Marx ist heute nur einer unter vielen Vorläufern, Begründern und Weiterentwicklern der sozialistischen Bewegung der Arbeiterklasse", so Karl Korsch in seinen Zürcher Thesen 1950. Aber in dieser Reihe von Beiträgen zur sozialistischen Theorie steckt das Marxsche Werk einen bis heute nicht überschrittenen Horizont des revolutionären Wissens ab. Man kann sogar noch weiter gehen: über hundert Jahre nach Marx' Tod sind viele Zusammenhänge seines Werkes unentdeckt geblieben.

Zwischen unserer Gegenwart und diesem Werk erhebt sich ein ganzes Massiv ideologischer Apparate in staatlicher und Parteigestalt. Mit Ausnahme seiner minoritären kritischen Traditionen hat der historische Marxismus eine ungeheure Enteignung des Marxschen Werkes vorgenommen, deren Folgen wir heute in aller Tragweite zu spüren bekommen. Jeder (ursprünglich kritische) Marxsche Begriff muß aus der ideologischen Verschalung herausgebrochen werden, um das theoretische Denken von Marx lebendig zu machen: Theorie als Kritik der herrschenden Verhältnisse zur Einsicht in die Bedingungen und Ziele des eigenen Tuns. Als Kritik ist dieses Denken beweglich und historisch offen. Nichts bezeichnet den „Sündenfall" des Marxismus besser als das Leninsche Wort vom Marxschen Werk als „geschlossenem Ganzen". Damit wurde das Marxsche Denken schon vom theoretischen Ansatz her in Apparatform gegossen und so den verschiedenen politischen Kommandoebenen des Sozialismus gefügig gemacht.

Es gibt keinen „authentischen Marx". Jede Generation fand und findet einen eigenen Zugang zu dieser Theorie. Darüber hinaus ist

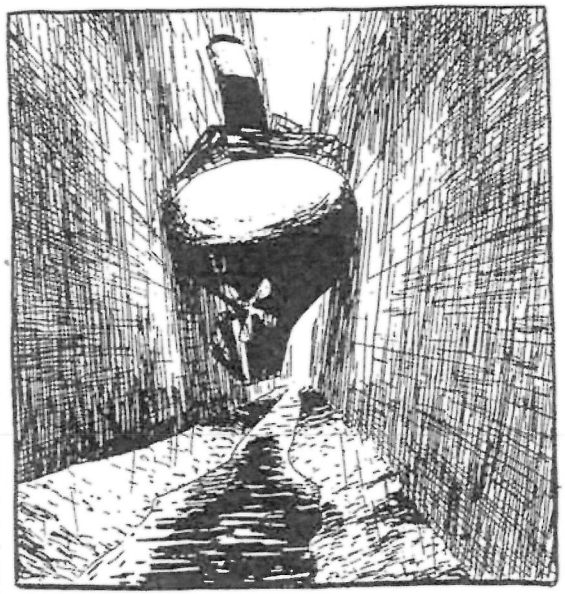
die scheinbar geschlossene Theorie als Gesamtwerk von zahlreichen Widersprüchen und sogar Brüchen durchzogen, die letztlich nicht Unzulänglichkeiten von Marx, sondern seinen eigenen historischen Bedingungen geschuldet sind. Nur wer unter dem einheitsstiftenden Zwang der Ideologisierung steht, wird diese Widersprüche weder aushalten noch produktiv für das eigene Denken und Tun wenden können. Das gilt gleichermaßen für die marxistische Orthodoxie, die mit jedem Gleichschaltungsversuch größere Teile der Marxschen Theorie aus ihrem Geltungskreis ausschloß, wie für zahlreiche linke Marx-Kritiker (insbesondere aus der anarchistischen Tradition), die dem Marxismus stillschweigend oder offen recht gaben, indem sie nur den Marx des Marxismus anerkannten, um ihn vollständig verwerfen zu können.

Für uns ist vor allem ein Widerspruch im Marxschen Werk produktiv aufzugreifen, auf den Maximilien Rubel – zusammen mit anderen kritischen Marx-Interpreten – hingewiesen hat, nämlich das Zusammenwirken zweier unterschiedlicher und manchmal sogar gegensätzlicher Tendenzen: Auf der einen Seite die – von Rubel so genannte – „utopisch-ethische" Tendenz, der praktisch-revolutionäre Impuls, alle Herrschaftsverhältnisse umzustürzen, der Wille zur Revolution; und auf der anderen Seite die nüchterne „wissenschaftliche" Analyse mit einem Hang zur fast schon naturwissenschaftlich anmutenden Objektivierung. Zwischen beiden Tendenzen klafft aber keine bloß theoretisch-begriffliche Lücke, sondern entsteht eine Spannung, die nur durch die Tat, die gesellschaftliche Praxis des Klassenkampfes aufgelöst werden kann.

In diesem Dilemma des historischen Marx können wir, über den gewaltigen historischen Abstand hinweg, unsere eigene Gegenwart wiederfinden – das Wechselbad zwischen sozialen Revolten, verschütteten oder noch lebendigen Hoffnungen einerseits und den erdrückenden Momenten einer massenhaften Passivität andererseits. Das Proletariat und die aus ihm hervorgehenden Bewegungen sind immer beides zugleich: versteinert erscheinende Verhältnisse von Ohnmacht in eigener Unterwerfung und das permanente Anrennen gegen diese aussichtslose Selbstentfremdung im Kapital. In diesem Widerspruch wird jede noch so nüchtern gehaltene wissenschaftliche Analyse vorangetrieben und letztlich auch übertönt vom Aufruf zur sozialen Revolution. Und umgekehrt wird es niemals emanzipatorische Bestrebungen geben, die nicht zum Gedanken werden und nach den Bedingungen ihres eigenen Tuns und ihrer Möglichkeiten fragen. Nichts anderes aber hat Marx mit seiner Arbeit begonnen.

Der Marx, von dem wir sprechen und der auch im 21. Jahrhundert an unserer Seite sein wird, hat angesichts der weltweit um Orientierung kämpfenden Menschen an Bedeutung nur noch gewonnen. Die Krise der Arbeiterklasse und der Zerfall jenes Sozialismus, der über eine lange Zeit hin diese Klasse institutionell repräsentieren sollte, hat wie jede Krise ein Janusgesicht: Der

Zusammenbruch des sowjetischen Mythos (einer der großen sozialen Mythen dieses Jahrhunderts) treibt die Orientierungslosigkeit scheinbar auf die Spitze und droht auch jede andere sozialistische und revolutionäre Idee mit in die Geschichtslosigkeit herabzureissen. Die Kehrseite dieses Gesichts blickt gleichzeitig auf ein Panorama weltweit sich angleichender sozialen Kämpfe und auf einen immensen Fundus an revolutionärem Wissen und historischen Erfahrungen, der nun viel leichter zugänglich ist als in den vergangenen Jahrzehnten. Diese Kämpfe und dieses Wissen zusammenzuführen, wird die Aufgabe all derer sein, die in der sozialen Bewegung der Arbeiterklasse die Ziele der allgemeinen Emanzipation verfolgen.



Zeichnung: **Martin tom Dieck**

Mehr noch als früher hat Maximilien Rubel in den vergangenen Jahren auf diese Ziele hingewiesen und auf die Gefahren der sozialen Barbarei, die schließlich nicht am Ende der Geschichte steht, sondern den kapitalistischen „Fortschritt" schon längst begleitet. Und Rubel hat, wie zuvor Marx, darauf beharrt, daß dabei nicht die Bedingungen des kapitalistischen Systems, sondern die Existenzbedingungen jeder Menschheit auf dem Spiel stehen. Im Marxschen Werk finden wir kein Patentrezept, aber Einsicht in die Dialektik von Humanität und Klassenkampf: daß eine wirklich menschliche Gesellschaft nur durch den revolutionären Sturz der herrschenden Klassen, daß Emanzipation nur durch den Klassenkampf hindurch erreicht werden kann. Im anderen Fall zeichnet sich für die kommende Epoche das düstere Bild des „gemeinsamen Untergangs der kämpfenden Klassen" (Marx), der Zusammensturz der sozialen Gegensätze ab.

Zu diesem Dossier

Zwei Aspekte des Marxschen Werks, die auch Schwerpunkte der Arbeiten von Maximilien Rubel sind, – stehen in diesem Dossier im Mittelpunkt: zum einen das libertäre Element in der Marxschen

Staatskritik, zum anderen das Verhältnis zwischen den „utopisch-ethischen“ und „wissenschaftlich objektivierenden“ Tendenzen innerhalb des Marxschen Denkens. In diesem Heft drucken wir den Aufsatz von Maximilien Rubel über „Marx als Theoretiker des Anrachismus“ab, von dem wir hoffen, daß er gleichermaßen neue Einsichten provoziert wie schon seine Überschrift eingeschlafene Geister aus ihrer marxistischen oder anarchistischen Erstarrung wecken wird.

Der Schweizer libertäre Sozialist Fritz Brupbacher hat einmal geschrieben: „Wer sich einbildet, daß in diesem Kampf [zwischen Marx und Bakunin] Bakunin von Marx endgültig besiegt worden ist, besitzt das Hirn einer Eintagsfliege. Im Jahre 2000 oder sogar früher wird der Kampf zwischen Marx und Bakunin von neuem ausbrechen.“ (Zitiert nach: Fritz Brupbacher, 60 Jahre Ketzer, Limmat Verlag 1981, S. 369) Wenn dieser Satz die historische Überprüfung besteht, dann gewiß nicht nur in der späten Bestätigung weitsichtiger Marxismus- und Marx-Kritiken Bakunins, also nicht nur in der Abgrenzung von Marx und Bakunin, sondern auch im Gegenteil: daß die beiden großen Traditionen des Sozialismus in sich mehr voneinander enthalten, als ihre Wortführer und Ideologen eingestehen wollten. Rubels Beitrag macht das anhand der Marxschen Staatskritik jedenfalls deutlich.

1. Karl Marx, Oeuvres, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris. Der letzte Teilband mit einem umfangreichen Aufsatz von Maximilien Rubel wurde in der „Aktion“ Heft 133 / 136 besprochen. Neben verschiedenen Beiträgen zur Marx-Forschung erschienen von Maximilien Rubel in der Bundesrepublik u.a. die „Marx-Chronik“, dtv, München 1983, „Marx / Engels: Die russische Kommune“, München 1972, „Josef Stalin, mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten“, Rowohlt, Reinbek 1975 (aus der Reihe rororo-Bildmonographien). Der in dieser Ausgabe abgedruckte Aufsatz „Marx als Theoretiker des Anarchismus“ erschien in der Übersetzung von Britta Buckmüller in: „Unsere Wünsche sind Erinnerungen an die Zukunft – Marxismus und Anarchismus“, Band 3, Karin Kramer Verlag, West-Berlin, 1976. *Vorwort* und *Post-Scriptum* wurden zusätzlich aus einer überarbeiteten Veröffentlichung des Textes, erschienen als *Les cahiers du vent du ch'min Nr. 5* (Saint-Denis 1983), übernommen. Die Übersetzung besorgte Andreas Löhrer.

Notiz: Im nächsten Heft wird voraussichtlich eine biographische Studie zu Leben und Werk von Maximilien Rubel das Dossier fortsetzen und abschließen.

MARX ALS THEORETIKER DES ANARCHISMUS

Von Maximilien Rubel

VORWORT

Dieser Essay, der für *L´Europe en formation* geschrieben wurde, ist dort in der Nr.163-164, Oktober-November 1973, erschienen, die dem Thema *Anarchismus und Föderalismus* gewidmet war. Er wurde 1974 in der Essaysammlung *Marx critique du marxisme* (Paris, Payot, p.42-59) veröffentlicht. Für die vorliegende Neuveröffentlichung wurde er sowohl in der Form überarbeitet, als auch um ein Post-Scriptum erweitert, in dem einige wichtige Aspekte des im ursprünglichen Text vernachlässigten zentralen Problems untersucht werden konnten. Der Wahrheit gemäß wäre die Frage erst erschöpft, wenn sie nicht mehr gestellt werden müßte, anders gesagt, sobald die Menschheit dem Bild ähnelt, an dem alle revolutionären Geister des 19. Jahrhunderts ihre Träume genährt haben, wie widersprüchlich ihre theoretischen Anschauungen auch gewesen sein mögen.

Zeichnung: **Martin tom Dieck**

Wir finden bei Littré zwei Definitionen des Wortes „Theorie“, die es verdienen, darüber nachzudenken, bevor wir die Lektüre unseres Essays angehen:

1. Spekulation; Kenntnis, die bei der einfachen Spekulation stehenbleibt, ohne zur Praxis überzugehen. (...)

5. In der gewöhnlichen Sprache, jede allgemeine Vorstellung, vergleichsweise einer wissenschaftlichen Theorie. (...) Humanitäre sozialistische Theorien, abenteuerliche Meinungen, die über die Zukunft der Gesellschaften, der Menschheit gemacht werden.

Pierre Leroux erinnerte in seinen Überlegungen über den Krieg

und „das Recht des Krieges" an die Grenzen der politischen Philosophie von Bodin, Machiavelli, Hobbes, Grotius und Puffendorf. „Die Spekulationen der Philosophen haben immer ihre Wurzel in ihrem Jahrhundert; sie können sich wohl isolieren und abstrahieren, es ist immer die Welt ihrer Zeit, welche ihnen den Antrieb gibt", schrieb er 1827. Indem er danach zum „Ursprung und zur Entwicklung des friedlichen Prinzips" übergeht, ändert er seine Meinung und bemerkt: „Ich irre mich, es gibt auch immer kühne Geister, die sich vollkommen von ihrem Jahrhundert lösen. Dank dieser Menschen des Paradoxes gab es vielleicht nie und wird es vielleicht niemals ein Prinzip geben, das sich nicht im menschlichen Verstand gestellt hat, bevor es als Fakt entstand." Und um drei Autoren zu nennen, „deren Ruhm es ist, sich mit Eifer und Glauben dem Prinzip des Friedens angeschlossen, es als Gesetz der Gesellschaften gepredigt zu haben, wobei sie den Krieg nur als eine Übertretung der Ordnung ansahen: Thomas Moore, Fénélon und Abbé Saint Pierre."

Wenn es auch schwierig ist, Marx unter diesen „Menschen des Paradoxes" im Sinne von Pierre Leroux einzuordnen, so ist es auf jeden Fall legitim, ihn heute, in den Zeiten der universellen Herrschaft der politisch-militärischen Paranoia in der Sphäre der staatlichen und kulturellen Oligarchien, als einen Pionier der Ätiologie dieser fatalen Entfremdung unserer Spezies anzusehen. *(1983)*

* * *

Marx' Schüler, die weder die Bilanz noch die Grenzen seiner Theorie und auch nicht deren Normen und Anwendungsmöglichkeiten bestimmen konnten, haben ihm einen schlechten Dienst erwiesen: er hat durch sie die Gestalt eines mythologischen Giganten angenommen, Symbol des Allwissens und der Allmacht des *homo faber*, Schmied seines Schicksals.

Die Geschichte der Schule bleibt noch zu schreiben, aber man kennt zumindest ihre Genese: der Marxismus wurde als Kodifizierung eines mangelhaft bekannten und interpretierten Gedankens geboren und entwickelt, als Marx' Werk noch nicht vollständig zugänglich war und wichtige Teile noch unveröffentlicht geblieben waren. So ging der Triumph des Marxismus als Staatsdoktrin und Parteiideologie der Verbreitung derjenigen Schriften um Jahrzehnte voraus, worin Marx außerordentlich klar und vollständig die wissenschaftlichen Grundlagen und die ethischen Intentionen seiner sozialen Theorie darlegte. Die Tatsache, daß unter Berufung auf ein Denken, dessen Hauptprinzipien den Protagonisten des historischen Dramas unbekannt geblieben sind, folgenschwere Umwälzungen entstanden sind, würde bereits ausreichen, um zu zeigen, daß der Marxismus das größte, wenn nicht tragischste Mißverständnis des Jahrhunderts ist. Aber man kann in gleichem Maße die Tragweite der von Marx aufgestellten These ermessen, wonach weder die revolutionären Ideen noch die moralischen Prinzipien die Verände-

rung der Gesellschaften und die sozialen Transformationen hervorrufen, sondern die menschlichen und materiellen Kräfte; Ideen und Ideologien dienen nur zu oft dazu, die Interessen derjenigen Klasse zu verschleiern, zu deren Gunsten sich die Umwälzung vollzogen hat. Der politische Marxismus kann sich nicht auf die Wissenschaft von Marx berufen und gleichzeitig vorgeben, sich der kritischen Analyse entziehen zu können, aus der sie ihre Waffe gemacht hat, um die Ideologien der Macht und der Ausbeutung zu entlarven.

Als herrschende Ideologie einer Herrenklasse hat der Marxismus die Begriffe von Sozialismus und Kommunismus, wie Marx und seine Vorläufer sie verstanden, erfolgreich jeglichen originalen Inhalts entleert, indem er an seine Stelle ein Wirklichkeitsbild setzte, das die totale Negation jenes Inhalts ist. Obwohl eng mit den anderen beiden Konzeptionen verbunden, scheint eine dritte doch diesem Mystifizierungs-Schicksal entgangen zu sein: die Idee des Anarchismus. Wenn man weiß, daß Marx für gewisse Anarchisten wenig Sympathie gehabt hat, mißachtet man im allgemeinen, daß er nichts desto weniger das Ideal und das Ziel des Anarchismus geteilt hat: das Verschwinden des Staates. Es sei daran erinnert, daß Marx sich auf Anhieb eher in die Tradition des Anarchismus als in die des Sozialismus oder Kommunismus gestellt hat, als er die Sache der Arbeiter-Emanzipation zu seiner eigenen machte (wahrscheinlich unter Einfluß von Godwin und Proudhon). Und als er sich schließlich selbst Kommunist nannte, beinhaltete diese Bezeichnung in seinen Augen keine der damals existierenden Strömungen, sondern sie meinte einen Gang des Denkens und eine Handlungsweise, die es dadurch zu begründen galt, daß sie alle revolutionären Elemente ererbter Lehren und Kampferfahrungen vereinigte.

In den nachfolgenden Überlegungen versuchen wir zu zeigen, daß Marx unter dem Begriff Kommunismus eine Theorie der Anarchie entwickelt hat; besser noch, daß er in Wirklichkeit der erste war, der die rationalen Grundlagen der anarchistischen Utopie geliefert und einen Entwurf ihrer Verwirklichung aufgestellt hat. In Anbetracht der Grenzen des vorliegenden Aufsatzes präsentieren wir diese Thesen nur als Diskussionsgegenstand. Der Rückgriff auf literarischen Beweis in Form von Zitaten ist auf ein Minimum reduziert, dies aber, um das zentrale Argument besser hervortreten zu lassen: Marx als Theoretiker des Anarchismus.

I

Als Marx im Februar 1845 am Vorabend seines Aufbruchs ins Brüsseler Exil in Paris einen Vertrag mit einem deutschen Verleger unterzeichnete, verpflichtete er sich, in einigen Monaten ein Werk in zwei Bänden mit dem Titel „Kritik der Politik und der Nationalökonomie" zu liefern, ohne damals zu vermuten, daß er sich eine Aufgabe

gestellt hatte, die sein ganzes Leben erfüllen und von der er im übrigen nur ein großes Fragment ausführen sollte.

Die Wahl des Gegenstandes war nicht zufällig. Da er jede Hoffnung auf eine akademische Karriere verloren hatte, übertrug Marx die Ergebnisse seiner Studien der Philosophie in politische Publizistik. Seine Artikel in der „Rheinischen Zeitung" von Köln führten den Kampf um die Pressefreiheit in Preußen im Namen einer Freiheit, die er als das Wesen des Menschen und als die Zierde der menschlichen Natur auffaßte; aber auch im Namen eines Staates als Verwirklichung der vernunftgemäßen Freiheit, als „dem großen Organismus, in welchem die rechtliche, sittliche und politische Freiheit ihre Verwirklichung zu erhalten hat und der einzelne Staatsbürger in den Staatsgesetzen nur den Naturgesetzen seiner eignen Vernunft, der menschlichen Vernunft gehorcht". (Rheinische Zeitung, 14. Juli 1842. MEW, Bd. 1, S. 98). Aber die preußische Zensur hatte den Philosoph-Journalisten schnell zum Schweigen gebracht, der sich bald darauf in der Einsamkeit fleißiger Zurückgezogenheit der Erforschung der wahren Natur und der rationalen und ethischen Tragweite der politischen Philosophie von Hegel hingab. Wir kennen die Furcht dieser durch das Studium der Geschichte der bürgerlichen Revolutionen in Frankreich, England und den Vereinigten Staaten von Amerika angereicherten Meditationen: es sind, außer einer unvollendeten und unveröffentlichten Arbeit, der „Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie", die beiden polemischen Aufsätze „Einführung in die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" und „Zur Judenfrage" (Paris 1845). Beide Aufsätze stellen eigentlich ein einziges Manifest dar, in dem Marx ein für alle Mal die beiden gesellschaftlichen Institutionen bestimmt und mit Einschränkung verurteilt, die er als Ursprung all der Übel und Makel ansieht, an denen die moderne Gesellschaft leidet und an denen sie so lange leiden wird, ehe nicht eine neue soziale Revolution sie abgeschafft haben wird: den Staat und das Geld. Gleichzeitig preist Marx die Kraft, die gestern noch Opfer beider Institutionen, ihrer wie jeder anderen Form von politischer und ökonomischer Klassenherrschaft ein Ende machen wird: das moderne Proletariat. Die Selbstbefreiung dieses Proletariats ist die universelle Befreiung des Menschen, sie ist nach dem totalen Untergang des Menschen der totale Sieg des Menschlichen.

Die Negation des Staates und des Geldes sowie die Bejahung des Proletariats als Befreier-Klasse gehen in Marx' intellektueller Entwicklung seinen Studien der politischen Ökonomie voraus; ebenso gehen sie seiner Entdeckung des „Leitfadens" voraus, der ihn in seinen späteren historischen Forschungen leiten wird, nämlich der materialistischen Geschichtsauffassung. Der Bruch mit Hegels juristischer und politischer Philosophie einerseits und das kritische Studium der Geschichte der bürgerlichen Revolutionen andererseits ermöglichten es ihm, endgültig die ethischen Postulate seiner zukünftigen Gesellschaftstheorie festzulegen, deren Kritik der

politischen Ökonomie ihm die wissenschaftlichen Grundlagen liefern werden. Indem er die revolutionäre Rolle der Demokratie und der legislativen Gewalt in der Genese des bürgerlichen Staates und seiner Regierungsgewalt verstand, hat Marx die aufklärenden Analysen eines A. de Tocqueville und Thomas Hamilton, beide scharfsichtige Beobachter der revolutionären Auswirkungen der amerikanischen Demokratie, nutzbringend angewandt, um die rationalen Grundlagen einer anarchistischen Utopie als bewußtes Ziel derjenigen Klasse zu schaffen, die sein Meister Saint-Simon „die zahlreichste und ärmste" genannt hatte. Da ihn die Kritik des Staates dazu geführt hatte, die Möglichkeit einer von jeder politischen Autorität befreiten Gesellschaft ins Auge zu fassen, bedurfte es von nun an einer Kritik des ökonomischen Systems, das die materielle Basis des Staates sicherte. Die ethische Negation des Geldes betreffend, implizierte sie ebenfalls die Analyse der politischen Ökonomie, die Wissenschaft der Bereicherung der einen und des Elends der anderen. Später bezeichnete er die Untersuchung, die er unternehmen werde, als „Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft", und in dieser Arbeit als soziologischer Anatom schuf er sich sein methodisches Instrument; danach half ihm die Wiederentdeckung der Hegelschen Dialektik dabei, den Plan der „Ökonomie" in sechs „Rubriken" oder „Büchern" aufzustellen: *Kapital*, Grundeigentum, Lohnarbeit; *Staat*, Außenhandel, Weltmarkt (vgl. dazu Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie, 1859, S. 13). Tatsächlich entspricht diese doppelte „Dreiheit" der Forschungsthemen den beiden Problemen, die er sich vierzehn Jahre zuvor in derjenigen Arbeit zu behandeln vorgenommen hatte, die die doppelte Kritik der Ökonomie und der Politik enthielt. Marx hat sein Werk mit der kritischen Analyse der kapitalistischen Produktion begonnen, aber er hoffte, lange genug zu leben und zu arbeiten, um nicht nur diese gut beenden, sondern auch die zweite Triade, die das Buch über den Statt eröffnen sollte, in Angriff nehmen zu können, nachdem die erste Triade der Rubriken einmal abgeschlossen war. Die Theorie des Anarchismus hätte so in Marx ihren ersten anerkannten Promotor gefunden, ohne daß es notwendig wäre, den indirekten Beweis zu führen. Das Mißverständnis des Jahrhunderts ist, daß der Marxismus als Staatsideologie wegen dieser Lücke geboren wurde, die es den Herrschern eines „sozialistisch" getauften Staatsapparates erlaubt hat, Marx unter den Anhängern eines Staatssozialismus oder Staatskommunismus, sogar eines „autoritären" Sozialismus zu plazieren.

Sicher ist Marx' Lehre wie jede andere nicht ohne Zweideutigkeiten; wenig skrupelhafte Schüler, die diese mit Geschick ausbeuteten und gewisse persönliche Verhaltensweisen von Marx rügten, haben es verstanden, sein Werk in den Dienst von Doktrinen und Handlungen zu stellen, die sowohl die totale Negation seiner grundlegenden Wahrheiten als auch seines offen proklamierten Zieles sind. In einer Epoche, in der sich alles – Theorien und Werte, Systeme und Entwürfe – durch jahrzehntelangen Rückschritt auf

dem Gebiete der menschlichen Beziehungen in Frage gestellt sieht, kommt es darauf an, das geistige Erbe eines Autors anzutreten, der im Bewußtsein der Grenzen seiner Forschung aus den Postulaten der kritischen Selbsterziehung und der revolutionären Selbstbefreiung das permanente Prinzip der Arbeiterbewegung abgeleitet hat. Es kommt einer mit erdrückenden Verantwortlichkeiten beladenen Nachkommenschaft nicht zu, über einen Verstorbenen zu urteilen, der seine eigene Sache nicht mehr verteidigen kann; dagegen obliegt es uns, eine ganz auf die Zukunft gerichtete Lehre zu verantworten; eine Zukunft, die sicher unsere katastrophale Gegenwart geworden ist, die es aber von Grund auf noch zu schaffen gilt.

II

Wiederholen wir: das in dem Plan der „Ökonomie" vorgesehene, aber unverwirklicht gebliebene „Buch" über den Staat konnte nur die Theorie der vom Staat befreiten, der anarchistischen Gesellschaft enthalten. Ohne direkt für dieses Vorhaben bestimmt zu sein, erlauben die von Marx im Laufe seiner literarischen Tätigkeit vorbereiteten oder veröffentlichten Materialien und Arbeiten gleichzeitig diese die Substanz des geplanten Werks betreffende Hypothese zu erhärten und seine allgemeine Struktur zu bestimmen. Wenn die erste Triade der Rubriken die Kritik der politischen Ökonomie umfaßte, so sollte die zweite Triade im wesentlichen die Kritik der Politik ausführen. Als Folge der Kritik des Kapitals sollte die Kritik des Staates die Kausalität der politischen Evolution der modernen Gesellschaft liefern, wie der Gegenstand des „Kapital" (gefolgt von den Büchern über das „Grundeigentum" und die „Lohnarbeit") es war, „das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen" (vgl. Vorwort zum „Kapital", 1867. MEW, Bd. 23, S. 15 f.). Und ebenso, wie man in den der „Kritik der politischen Ökonomie" (1859) vorhergehenden – veröffentlichten und unveröffentlichten – Schriften die Prinzipien und Postulate findet, deren Marx sich für die Kritik des Kapitals bedient hat, kann man dort die Thesen und Normen freilegen, die ihn darin angeleitet hätten, die Kritik des Staates zu entwickeln. Es wäre jedoch falsch zu unterstellen, daß Marx' Denken über die Politik damals vollkommen ausgeprägt war und keine Modifikation im Detail mehr zuließ, oder daß es jeder theoretischen Bereicherung verschlossen war. Wenn im Gegenteil das Problem des Staates Marx niemals zu beschäftigen aufgehört hat, so nicht nur deswegen, weil er an dem moralischen Engagement festhalten mußte, sein Hauptwerk zu beenden, sondern vor allem, weil ihn seine Teilnahme an der Arbeiter-Internationale seit September 1864, seine polemischen Auseinandersetzungen im Schoß dieser Organisation und die politischen Ereignisse im Europa dieser Epoche, besonders die hegemoniale Rivalität zwi-

schen Frankreich und Preußen einerseits, Rußland und Österreich andererseits, ständig in Atem hielten. Das Europa der Wiener Verträge war nunmehr eine bloße Fiktion, während auf der historischen Bühne zwei bedeutende Geschehnisse sich ereignet hatten: der Kampf um die nationale Befreiung und die Arbeiterbewegung. Vom rein begrifflichen Standpunkt schwer zu versöhnen, stellten der Kampf der Nationen und der Klassenkampf Marx und Engels vor Probleme theoretischer Entscheidung, deren Lösung sie im Widerspruch zu ihren eigenen revolutionären Prinzipien bringen mußte. Engels hatte es sich zur Spezialität gemacht, die Völker und Nationen danach zu differenzieren, je nachdem sie in seinen Augen das historische Recht auf nationale Existenz beanspruchen konnten oder nicht. Ihr historischer Realitätssinn hinderte sie daran, Proudhon auf dem Weg eines Föderalismus zu folgen, der in der Situation dieser Epoche ihnen sowohl als reine Abstraktion als auch als unreine Utopie erscheinen mußte; aber das Risiko war groß, einem Nationalismus zu verfallen, der mit dem für das moderne Proletariat angenommenen Universalismus nicht mehr vereinbar war.

Wenn Proudhon auch durch seine föderalistischen Bestrebungen einer anarchistischen Position näher zu sein scheint als Marx, so ändert sich das Bild, wenn man seine globale Auffassung derjenigen Reformen betrachtet, die zur Abschaffung des Kapitals und des Staates führen sollten. Die fast übertriebene Lobrede, deren Gegenstand Proudhon in der „Heiligen Familie" (1845) ist, darf uns nicht täuschen. Schon zu dieser Zeit war die theoretische Divergenz zwischen den beiden Denkern sehr weitgehend, und diese Lobrede galt dem französischen Sozialisten nur mit einer schwerwiegenden Einschränkung: die Proudhonsche Kritik des Eigentums ist dem bürgerlichen ökonomischen System immanent; so gültig sie auch sein mag, so stellt sie doch die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse des kritisierten Systems nicht grundsätzlich in Frage. Die ökonomischen Kategorien in der Proudhonschen Lehre sind im Gegenteil alle als theoretischer Ausdruck der Institutionen des Kapitals systematisch erhalten. Das Verdienst Proudhons liegt darin, die der ökonomischen Wissenschaft inhärenten Widersprüche entschleiert und die Unmoral der Moral und des bürgerlichen Rechts bewiesen zu haben; seine Schwäche liegt darin, die Kategorien und Institutionen der kapitalistischen Ökonomie angenommen und in seinem Verbesserungs- und Reformprogramm alle Instrumente bürgerlicher Klassenherrschaft und politischer Gewalt geschont zu haben: Lohn, Kredit, Bank, Tausch, Preis, Wert, Profit, Zins, Steuer, Konkurrenz, Monopol. Zwar hat er es verstanden, die Dialektik der Negation in der Analyse des Rechts und des juristischen Systems anzuwenden, ist aber dann auf halbem Weg stehen geblieben, indem er es unterließ, seine kritische Methode der Negation auf die kapitalistische Ökonomie anzuwenden. Proudhon hat diese Kritik möglich gemacht, aber es war Marx, der sich darum bemühte,

aus dieser neuen kritischen Methode ein Instrument im Kampf der Arbeiter gegen das Kapital und seinen Staat zu machen.

Während Proudhon die Kritik der Ökonomie und des bürgerlichen Rechts im Namen der Moral unternahm, vollzog Marx die Kritik der kapitalistischen Produktionsweise im Namen der proletarischen Ethik, deren Urteilskriterien einer ganz anderen Vorstellung von der menschlichen Gesellschaft entliehen sind. Darum genügt es, das proudhonsche – besser: hegelsche – Prinzip in seiner ganzen logischen Strenge und bis zu seinen letzten Konsequenzen zu folgen: Die Gerechtigkeit, von der Proudhon träumt, wird nur durch die Negation des Rechts zu verwirklichen sein, ganz so wie auch die Philosophie nur durch die Negation der Philosophie verwirklicht werden kann, d.h. durch eine soziale Revolution, die es der Menschheit endlich erlaubt, gesellschaftlich zu werden, und der Gesellschaft, menschlich zu werden. Dies wird das Ende der Vorgeschichte der Menschheit und der Beginn des individuellen Lebens, die Geburt des völlig entfalteten Menschen mit universellen Fähigkeiten, die Ankunft des vielseitig entfalteten Menschen sein. Der realistischen Moral Proudhons, der die „gute Seite" der bürgerlichen Institution zu retten sucht, setzt Marx die Ethik einer Utopie entgegen, deren Forderungen von den Möglichkeiten abhängen, die die genügend entwickelte Wissenschaft und Technik bieten, um von nun an die materiellen Bedürfnisse der Menschengattung zu befriedigen. Einem Anarchismus, der die Pluralität der Klassen und sozialen Kategorien bejaht und die Arbeitsteilung ebenso preist wie er die von den Utopisten propagierte Assoziation befeindet, setzt Marx einen die sozialen Klassen und die Arbeitsteilung verneinenden Anarchismus entgegen, einen Kommunismus, der alles das zu seiner Sache macht, was im utopischen Sozialismus von einem modernen, seiner emanzipatorischen Rolle und seiner Rolle als Herr der Produktivkräfte bewußten Proletariat realisiert werden könnte. Und doch berufen sich diese beiden Typen des Anarchismus trotz der voneinander abweichenden Wege – besonders, wie wir sehen werden, in der unterschiedlichen Einschätzung der politischen Mittel – auf ein gemeinsames Ziel, wie das „Kommunistische Manifest" es in den folgenden Worten definiert:

„An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist." (MEW, Bd. 4, S. 482)

III

Indem er sich weigerte, Küchenrezepte für die Kochtöpfe der Zukunft zu erfinden, hat Marx besseres getan – oder schlimmeres: Er wollte zeigen, daß eine historische Notwendigkeit, eine blinde Fatalität, die Menschheit in eine Krisensituation dränge, in der sie

einem entscheidenden Dilemma die Stirn bieten müsse: entweder von den eigenen technischen Erfindungen vernichtet zu werden oder dank einer bewußten Praxis zu überleben, die sie dazu befähigt, mit all den Formen der Entfremdung und Knechtschaft zu brechen, die alle Phasen ihrer Geschichte gekennzeichnet haben. Allein dieses Dilemma ist verhängnisvoll, da die Wahl des Auswegs derjenigen sozialen Klasse überlassen bleibt, die jeden Grund hat, die bestehende Ordnung abzulehnen und eine von der alten Existenzweise vollkommen verschiedene zu begründen. Potentiell ist das Proletariat diese materielle und moralische Kraft, die fähig ist, diese heilsame und weltumspannende Aufgabe zu übernehmen. Diese potentielle Kraft kann sich jedoch erst verwirklichen, wenn die Zeit der Bourgeoisie reif ist, denn auch diese erfüllt eine historische Mission; wenn sie sich dessen nicht immer bewußt ist, nehmen es ihre Ideologen auf sich, sie an ihre zivilisatorische Rolle zu erinnern. Die Welt nach ihrer Vorstellung prägend, verbürgerlicht und proletarisiert die Bourgeoisie der industriell entwickelten Länder diejenigen Gesellschaften, die fortschreitend unter ihren politischen und ökonomischen Einfluß geraten. Vom Gesichtspunkt der proletarischen Interessen aus gesehen, sind ihre Eroberungsinstrumente, das Kapital und der Staat, ebenso sehr Knechtschafts- und Unterdrückungsmittel. Wenn die kapitalistischen Produktionsverhältnisse und demgemäß der kapitalistische Staat auf Weltebene effektiv etabliert sein werden, werden die internen Widersprüche des Weltmarktes die Grenzen der kapitalistischen Akkumulation enthüllen und denjenigen Zustand permanenter Krise hervorrufen, der die Grundlagen selbst der unterworfenen Gesellschaften gefährden und bedrohen wird bis hin zum puren Überleben der menschlichen Art. Die Stunde der proletarischen Revolution wird auf der ganzen Erde schlagen ...

Eine wohl kaum verwegene Extrapolation hat uns genügt, um die letzte Konsequenz aus der von Marx im Hinblick auf die Enthüllung des ökonomischen Bewegungsgesetzes der modernen Gesellschaft benutzten dialektischen Methode ziehen zu können. Wir könnten diese abstrakte Übersicht durch Textverweise stützen, ausgehend von den methodischen Bemerkungen, die man in verschiedenen Marxschen Schriften aus verschiedenen Epochen entnehmen kann. Nichtsdestoweniger ist es richtig, daß die uns von Marx in seinen politischen Arbeiten am häufigsten angebotene Hypothese diejenige von der proletarischen Revolution in den Ländern ist, die eine lange Periode bürgerlicher Zivilisation und kapitalistischer Ökonomie hinter sich haben; sie soll den Anfang eines Entwicklungsprozesses anzeigen, der nach und nach den Rest der Welt umfaßt, nachdem die Beschleunigung des historischen Fortschritts dank den Wirkungen revolutionärer Osmose gesichert ist. Was die ins Auge gefaßte Hypothese auch sein mag, eines ist sicher: In Marx' Gesellschaftstheorie ist kein Platz für einen dritten revolutionären Weg derjenigen Länder, die, der historischen Erfahrung des entwickelten Kapitalismus und der bürgerlichen

Demokratie beraubt, den Ländern mit langer kapitalistischer und bürgerlicher Vergangenheit den Weg der proletarischen Revolution zeigen würden.

Wir erinnern uns dieser elementaren Wahrheiten der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung mit ganz besonderer Dringlichkeit, weil die mit der russischen Revolution 1917 entstandene marxistische Mythologie wenig informierten Gemütern – und diese bilden die Legion – ein ganz anderes Bild des revolutionären Prozesses vermitteln konnte: die Menschheit sei in zwei Systeme der Ökonomie und Politik geteilt, nämlich in die von den ökonomisch entwickelten Ländern beherrschte Welt und in die sozialistische Welt, deren Modell UdSSR dank einer proletarischen Revolution den Rang einer großen industriellen Macht erreicht habe. In Wirklichkeit ist die Industrialisierung des Landes der Schaffung und Ausbeutung eines ungeheuren Proletariats zu danken und nicht dem Sieg und der Abschaffung desselben. Die Fiktion einer „Diktatur des Proletariats" ist Teil des Gedankenarsenals, welches die neuen Herren im Interesse ihrer eigenen Macht glaubhaft zu machen versuchten. Sechs Jahrzehnte nationalistischer und militärischer Barbarei lassen uns diese vergangenen und gegenwärtigen Mißgeschicke der universellen, marxistischen oder nicht-marxistischen Intelligenz verstehen, unter denen der Mythos der Oktoberrevolution großen Raum einnimmt.

Da wir diese Debatte hier nicht vertiefen können, beschränken wir uns darauf, unser Anliegen in Form einer Alternative zu präzisieren: entweder besitzt die materialistische Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung eine gewisse wissenschaftliche Gültigkeit – wovon Marx selbst natürlich überzeugt war –, und in diesem Falle ist die „sozialistische" Welt ein Mythos; oder aber die sozialistische Welt existiert wirklich, dann bedeutet das die totale und eindeutige Entwertung dieser Theorie. Bei der ersten Hypothese kann der Mythos der sozialistischen Welt vollkommen erklärt werden: es handelt sich um die Frucht einer von dem „ersten Arbeiterstaat" geschickt geführten ideologischen Kampagne, um seine wahre Natur zu verbergen; bei der zweiten würde die materialistische *Theorie* der sozialistischen Weltrevolution sich gewiß finden, aber die ethischen und utopischen Anliegen der Marxschen Lehre würden sich als realisiert erweisen. Anders ausgedrückt: als Wissenschaftler von der Geschichte zurückgewiesen, hätte Marx als Revolutionär triumphiert.

Der Mythos des „Realsozialismus" wurde hervorgebracht, um moralisch eines der mächtigsten Modelle von Klassen- und Ausbeutergesellschaft zu rechtfertigen, die die Geschichte jemals gekannt hat. Das Problem der Natur dieser Gesellschaft hat die in den Theorien, Lehren und Begriffen unterrichtetsten Köpfe, die alle zusammen das intellektuelle Erbe des Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus bilden, mit Erfolg in totale Verwirrung gestürzt. Aber von diesen drei Schulen – oder Orientierungen – der Bewe-

gung der Ideen, die eine weitgehende Veränderung der menschlichen Gesellschaft anstreben, hat der Anarchismus diese Perversion am wenigsten erlitten: da er keine eigentliche Theorie der revolutionären Praxis entwickelt hat, hat er sich vor der politischen und ideologischen Pervertierung bewahren können, von der die anderen beiden Schulen betroffen sind.

Ebensosehr aus Träumen und Nostalgien entsprungen wie aus Verweigerung und Revolte, hat er sich als radikalste Kritik des Autoritätsprinzips in allen seinen Verhüllungen herausgebildet, und vor allem als solche ist er durch die materialistische Geschichtstheorie absorbiert worden. Diese beinhaltet im wesentlichen die Vorstellung von der historischen Evolution der Menschheit, die in progressiven Etappen von einem permanenten Zustand sozialer Antagonismen zu einer Existenzweise in sozialer Harmonie und individueller Entfaltung verläuft. Aber ebenso wie die von der anarchistischen Utopie überlieferte soziale Kritik ist das den radikalen und revolutionären vor-Marxschen Lehren gemeinsame Ziel wesentlicher Bestandteil des anarchistischen Kommunismus von Marx geworden. Mit ihm hat sich der utopische Anarchismus um eine neue Dimension bereichert: nämlich die des dialektischen Verständnisses der Arbeiterbewegung als die die ganze Menschheit umfassende ethische Selbstbefreiung. Es war unvermeidlich, daß die durch das dialektische Element in einer Theorie mit wissenschaftlichen, sogar mit naturwissenschaftlichen Ansprüchen hervorgerufene intellektuelle Spannung eine fundamentale Zweideutigkeit verursachen mußte, von der Marx' Lehre und Aktivität unauslöschlich geprägt sind. Ebenso Parteimann wie Theoretiker hat Marx in seiner politischen Tätigkeit nicht immer die Harmonie zwischen Zielen und Mitteln des anarchistischen Kommunismus erstrebt. Aber obwohl er als Kämpfer manchmal versagt hat, bleibt Marx dennoch der Theoretiker des Anarchismus. Man ist also berechtigt, auf seine eigene Theorie die ethische These anzuwenden, die er bezüglich Feuerbachs Materialismus formuliert hat (1845):

„Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, das heißt die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen." (MEW, BD. 3, S. 533)

IV

Die Negation des Staates und des Kapitalismus durch die zahlreichste und ärmste Klasse erscheint bei Marx als ethischer Imperativ, bevor sie dialektisch als eine historische Notwendigkeit nachgewiesen wird. Sein erster Schritt bei der kritischen Einschätzung der Ergebnisse der Französischen Revolution gleicht einer entscheidenden Wahl, die Wahl des Zieles, das jeder Mensch erstreben müsse: die menschliche Emanzipation als Aufhebung der politi-

schen Emanzipation. Auch der freieste politische Staat – für den nur die Vereinigten Staaten von Amerika ein Beispiel sind – macht den Menschen zum Sklaven, da er sich als Vermittler zwischen den Menschen und seine Freiheit stellt, so wie Christus, dem der religiöse Mensch seine eigenen Divinität aufbürdet. Politisch emanzipiert, nimmt der Mensch illusionär an einer imaginären Souveränität teil; als souveränes Wesen im Genuß der Menschenrechte führt er eine doppelte Existenz, die des Staatsbürgers und Mitglieds der politischen Gemeinschaft und die des besonderen Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft, eine himmlische und eine weltliche Existenz. Als Staatsbürger ist er frei und souverän in den Himmeln der Politik, diesem universellen Königtum der Gleichheit; als Mensch ist er erniedrigt, und er entwürdigt sich selbst im wirklichen Leben, im bürgerlichen Leben. Er ist jetzt der Spielball fremder materieller und moralischer Mächte wie der Institutionen des Privateigentums, der Kultur, der Religion etc. Die vom politischen Staat getrennte bürgerliche Gesellschaft ist die Sphäre des Egoismus, des Krieges aller gegen alle, der Trennung des Menschen vom Menschen. Nicht durch die Sicherung der Religionsfreiheit befreit die politische Demokratie den Menschen von der Religion; sie befreit ihn ebenso wenig vom Eigentum durch die Garantie des Eigentumsrechts. Ebenso erhält sie die Sklaverei und den Berufsegoismus durch die Gewährung der Berufsfreiheit für alle. Denn die bürgerliche Gesellschaft ist die Welt des Handels und des Gewinns, die Herrschaft des Geldes, dieser universellen Macht, die sich die Politik, also den Staat, unterworfen hat.

Dies ist zusammengefaßt die Ausgangsthese von Marx: als Kritik des Staates und des Kapitals zeugt sie eher von einem anarchistischen Denken als von irgendeinem Sozialismus oder Kommunismus. Sie ist noch nicht wissenschaftlich, aber sie beruft sich implizit auf eine ethische Auffassung des menschlichen Schicksals und nährt sich von ihr, indem sie die Forderung nach Vollendung zur historisch gegebenen Zeit aufstellt. Deshalb bestimmt sie, ohne sich auf die Kritik der politischen Emanzipation zu beschränken – die den Menschen auf eine egoistische Monade und einen abstrakten Staatsbürger reduziert –, sowohl das zu erreichende Ziel als auch das Mittel zu seiner Verwirklichung:

„Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch sein ‚forces propres' als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht." (Zur Judenfrage, MEW, Bd. 1, S. 370)

Ausgehend vom „Contract Social" Rousseaus, des Theoretikers des abstrakten Staatsbürgers und Vorläufers von Hegel, hat Marx

seinen eigenen Weg gefunden. Indem er die von beiden Denkern vertretene Art der politischen Entfremdung verwarf, gelangte er zur Vision einer menschlichen und gesellschaftlichen Emanzipation, die das Individuum in der Vollständigkeit seiner Fähigkeiten und der Totalität seines Wesens wiederherstellen sollte. Partielle Ablehnung deswegen, weil sie als historische Etappe nicht verschwinden oder durch einen Willensakt abgeschafft werden kann. Die politische Emanzipation ist ein „großer Fortschritt", sie ist sogar die letzte Form der menschlichen Emanzipation *innerhalb* des bestehenden Systems, und als solche könnte sie als Mittel dienen, diese Ordnung umzuwälzen und die Etappe der wahren menschlichen Emanzipation einzuleiten. Dialektisch-antinomisch harmonisieren Ziel und Mittel ethisch in dem Bewußtsein des modernen Proletariats, das so der Träger und das historische Subjekt der Revolution wird. Als Klasse, die alle Übel der Gesellschaft in sich konzentriert und ihr notorisches Verbrechen verkörpert, besitzt das Proletariat einen universellen Charakter aufgrund seines universellen Elends. Es kann sich nicht emanzipieren, ohne alle Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, und indem es die Postulate dieser emanzipatorischen Ethik verwirklicht, schafft es sich als Proletariat ab.

Wo Marx die „Philosophie" als „Kopf" und intellektuelle Waffe der menschlichen Emanzipation beanspruchte, von der das Proletariat das „Herz" sei, ziehen wir es vor, von Ethik zu sprechen, um dadurch anzudeuten, daß es sich nicht um metaphysische Spekulation handelt, sondern um ein Existenzproblem: es kommt darauf an, die Welt zu verändern, indem man ihr ursprünglich menschliches Gesicht wieder herstellt, nicht indem man ihre Karikatur interpretiert. Keine spekulative Philosophie bietet dem Menschen eine Lösung für seine Existenzprobleme, so daß Marx kraft einer normativen Ethik urteilte und nicht mit Bezug auf eine Geschichtsphilosophie oder soziologische Theorie, als er die Revolution in den Rang eines kategorischen Imperativs erhob. Nur eine einzige Wissenschaft konnte nun das Interesse von Marx wecken, der sich auf die rein ethische Forderung nach der Wiederherstellung der Menschen und Gesellschaften weder beschränken konnte noch wollte: die Wissenschaft von der Produktion der Existenzmittel nach dem Gesetz des Kapitals.

Marx unternahm also das Studium der politischen Ökonomie als Kampfmittel für die Sache, der er von nun an sein ganzes Leben widmete. Was bisher nur eine visionäre Intuition und eine ethische Entscheidung war, wurde nun zur Theorie der ökonomischen Entwicklung und zur Erforschung der sozialen Bedingtheiten. Aber es war ebenfalls aktive Teilnahme an der sozialen Bewegung, dazu berufen, die aus den Lebensbedingungen des industriellen Proletariats sich ergebenden Imperative und Normen in die Praxis umzusetzen. Die Theorie einer Gesellschaft ohne Staat, ohne Klassen, ohne Geld als Tauschmittel, ohne religiösen und intellektuellen Terror, bedingt eine kritische „Anatomie" der kapitalistischen Pro-

duktionsweise, ebenso wie es die enthüllende Analyse des Evolutionsprozesses implizierte, der in aufeinanderfolgenden Etappen in den kommunistischen und anarchistischen Gesellschaftstypen enden sollte. Er schrieb später: „Auch wenn eine Gesellschaft dem Naturgesetz ihrer Bewegung auf die Spur gekommen ist – (...) –, kann sie naturgemäße Entwicklungsphasen weder überspringen noch wegdekretieren. Aber sie kann die Geburtswehen abkürzen und mildern." (Kapital – Vorwort, MEW, Bd. 23, S. 15f.)

Im ganzen gesehen verwandte Marx all seine Kraft darauf, das wissenschaftlich nachzuweisen, wovon er intuitiv bereits überzeugt war und was ihm ethisch notwendig erschien. Und schon im ersten Entwurf einer Kritik der politischen Ökonomie betrieb er die Analyse des Kapitals als Verfügungsgewalt über die Arbeit und ihre Produkte unter soziologischem Gesichtspunkt – der Kapitalist besitzt diese Macht nicht dank seiner persönlichen oder menschlichen Qualitäten, sondern als Kapitaleigentümer. Lohnarbeit ist Sklaverei, und jede autoritäre Lohnerhöhung ist nichts anderes als eine bessere Entlohnung von Sklaven. „Ja selbst die *Gleichheit der Saläre*, wie sie Proudhon fordert, verwandelt nur das Verhältnis des jetzigen Arbeiters zu seiner Arbeit in das Verhältnis aller Menschen zur Arbeit. Die Gesellschaft wird dann als abstrakter Kapitalist gefaßt." (Pariser Manuskripte, S. 61)

Ökonomische Sklaverei und politische Knechtschaft gehen Hand in Hand. Die politische Emanzipation, die Anerkennung der Menschenrechte durch den modernen Staat haben dieselbe Bedeutung wie die Anerkennung der Sklaverei durch den antiken Staat (vgl. Heilige Familie, MEW, Bd. 2). Als Sklave einer Lohnarbeit ist der Arbeiter ebenso Sklave seines eigenen egoistischen Bedürfnisses wie Sklave fremder Bedürfnisse. Im demokratischen Repräsentativstaat entgehen die Menschen der politischen Knechtschaft nicht mehr als in der konstitutionellen Monarchie. „In der modernen Welt ist jeder gleichzeitig Mitglied der Sklaverei und der Gemeinschaft" (ebd.), oowohl dem Anschein nach die Knechtschaft der bürgerlichen Gesellschaft das Maximum an Freiheit ist. Allgemein als Garanten der individuellen Freiheit angesehen, sind Eigentum, Industrie, Religion in Wirklichkeit Institutionen, die diesen Zustand der Knechtschaft verewigen. Robespierre, Saint-Just und ihre Anhänger sind gescheitert, weil sie die antike, auf wirkliche Sklaverei aufgebaute Gesellschaft mit dem modernen Repräsentativstaat verwechselt haben, der auf der emanzipierten Sklaverei beruht, nämlich auf der bürgerlichen Gesellschaft mit ihrer universellen Konkurrenz, ihren entfesselten Privatinteressen, ihrem entfremdeten Individualismus. Napoleon, der die Natur des modernen Staates und die bürgerliche Gesellschaft vollkommen begriffen hat, hat sich darin gefallen, den Staat als Selbstzweck und das bürgerliche Leben als Instrument seiner politischen Ambitionen zu verstehen. Um den Egoismus der französischen Nation zu befriedigen, hat er den permanenten Krieg an die Stelle der permanenten Revolution gesetzt.

Seine Niederlage bedeutet den Sieg der liberalen Bourgeoisie, die 1830 endlich ihre Träume von 1789 verwirklichte, indem sie aus dem konstitutionellen Repräsentativstaat den offiziellen Ausdruck ihrer ausschließlichen Gewalt und ihrer besonderen Interessen machte.

Das Problem des Bonapartismus hat Marx als ständigen Beobachter der französischen Gesellschaft und ihrer politischen wie ökonomischen Entwicklung immer beschäftigt. Er war überzeugt, daß die Französische Revolution die klassische Periode des politischen Geistes darstellte und daß die bonapartistische Tradition sozusagen eine Konstante der Innen- und Außenpolitik Frankreichs war. Von hier aus ist er auch dazu gelangt, eine Theorie des modernen Caesarismus zu entwerfen, die seine anfängliche anarchistische Vorstellung nicht modifiziert, wenn sie zum Teil auch den methodischen Prinzipien seiner Staatstheorie zu widersprechen scheint. Denn gerade zu dem Zeitpunkt, zu dem er sich anschickte, die Grundlagen seiner materialistischen Geschichtstheorie zu legen, hat er diese Staatsauffassung formuliert, die ihn als Vertreter des radikalsten Anarchismus ausweist. „Die Existenz des Staates und die Existenz der Sklaverei sind unzertrennlich. (...) Je mächtiger der Staat ist, je *politischer* daher ein Land ist, um so weniger ist es geneigt, im *Prinzip des Staates*, also in der *jetzigen Einrichtung der Gesellschaft*, deren tätiger, selbstbewußter und offizieller Ausdruck der Staat ist, den Grund der *sozialen* Gebrechen zu suchen (...)." (Vorwärts 1844. MEW, Bd. 1, Kritische Randglossen zu dem Artikel eines Preußen, S. 401 f.)

Das Beispiel der Französischen Revolution schien ihm Beweis genug für die Ausführung einer These, die der politischen Soziologie, wie er sie bald in der „Deutschen Ideologie" sowie in seinen Reflexionen über das Zweite Kaiserreich und über die Kommune von 1871 umreissen sollte, nur teilweise entspricht. „Weit entfernt, im Prinzip des Staats die Quelle der sozialen Mängel zu erblicken, erblicken die Heroen der Französischen Revolution vielmehr in den sozialen Mängeln die Quellen politischer Übelstände. So sieht *Robespierre* in der großen Armut und dem großen Reichtum nur ein Hindernis der *reinen Demokratie*. Er wünscht daher eine allgemeine *spartanische* Frugalität zu etablieren. Das Prinzip der Politik ist der *Wille*." (ebd.)

Als Marx 27 Jahre später aus Anlaß der Pariser Kommune zu den historischen Ursprüngen des durch den bonapartistischen Staat verkörperten politischen Absolutismus zurückkehrte, sah er in der Zentralisierungstendenz der Französischen Revolution die Fortführung der monarchistischen Traditionen: „Die zentralisierte Staatsmaschinerie, die mit ihren allgegenwärtigen und verwickelten militärischen, bürokratischen, geistlichen und gerichtlichen Organen die lebenskräftige bürgerliche Gesellschaft wie eine Boa constrictor umklammert (umstrickt), wurde zuerst in den Zeiten der absoluten Monarchie als Waffe der entstehenden modernen Gesellschaft in

ihrem Kampf um die Emanzipation vom Feudalismus geschmiedet. (...) Die erste Französische Revolution mit ihrer Aufgabe, die nationale Einheit zu begründen (eine Nation zu schaffen), (...) war daher gezwungen, das zu entwickeln, was die absolute Monarchie begonnen hatte, die Zentralisation und Organisation der Staatsmacht, um den Umfang und die Attribute der Staatsmacht, die Zahl ihrer Werkzeuge, ihre Unabhängigkeit und ihre übernatürliche Gewalt über die wirkliche Gesellschaft auszudehnen (...). Jedes geringfügige Einzelinteresse, das aus den Beziehungen der sozialen Gruppen hervorging, wurde von der Gesellschaft selbst getrennt fixiert und von ihr unabhängig gemacht und ihr in der Form des Staatsinteresses, das von Staatspriestern mit genau bestimmten hierarchischen Funktionen verwaltet wird, entgegengesetzt." (1. Entwurf zum „Bürgerkrieg". MEW, Bd. 17, S. 539)

Diese leidenschaftliche Denunziation der Staatsmacht faßt die ganze Anstrengung der Untersuchung und der kritischen Reflexion zusammen, wie Marx sie in diesem Bereich seit der Auseinandersetzung mit der moralischen und politischen Philosophie Hegels über die Periode der Ausarbeitung der materialistischen Geschichtstheorie und die 15 Jahre des freien professionellen Journalismus unternahm, ohne die intensive Aktivität im Schoß der Arbeiter-Internationale zu vergessen. Die Kommune scheint für Marx die Gelegenheit gewesen zu sein, seine jüngste Meinung über das Problem zu äußern, dem er eines der sechs Bücher seiner „Ökonomie" vorbehalten hatte, und die Konturen jener freien Assoziation freier Menschen zu zeichnen, deren Ankunft das „Kommunistische Manifest" verkündet hatte: „Daher war die Kommune nicht eine Revolution gegen diese oder jene – legitimistische, konstitutionelle, republikanische oder kaiserliche – Form der Staatsmacht. Die Kommune war eine Revolution gegen den *Staat* selbst, gegen diese übernatürliche Fehlgeburt der Gesellschaft; sie war eine Wiederbelebung durch das Volk und des eigenen gesellschaftlichen Lebens des Volkes." (ebd., S. 541)

V

Im Vergleich der Art und Weise der Emanzipation der Leibeigenen unter dem Feudalregime mit der der modernen Arbeiter merkte Marx an, daß im Gegensatz zu den Proletariern die Leibeigenen von sich aus nur die dargebotenen Existenzbedingungen entwickeln konnten und deshalb nur zur „freien Arbeit" gelangen konnten; dagegen müßten die Proletarier ihre eigenen Lebensbedingungen abschaffen, um sich individuell zu bestätigen, und da diese mit der Lebensbedingung der ganzen Gesellschaft identisch seien, führe dies zur Abschaffung der Lohnarbeit. Und er fügte denjenigen Satz hinzu, der ihm von nun an sowohl in seiner literarischen Tätigkeit als auch in seiner Aktion als kämpferischer Kommunist als Leitmotiv dienen sollte: „Sie befinden sich daher auch im direkten

Gegensatz zu der Form, in der die Individuen der Gesellschaft sich bisher einen Gesamtausdruck gaben, zum Staat, und müssen den Staat stürzen, um ihre Persönlichkeit durchzusetzen." (Deutsche Ideologie, MEW, Bd. 3, S. 77)

Diese Formulierung, die dem Anarchismus von Bakunin viel näher ist als dem von Proudhon, ist weder die Frucht eines Augenblicks leidenschaftlicher Unüberlegtheit noch die Geste eines Politikers, der vor einer Arbeiterversammlung feierliche Reden hält. Sie ist als revolutionäres Postulat nur die logische Konklusion einer ganzen theoretischen Entwicklung, die darauf ausgerichtet war, die „historische Notwendigkeit" der anarchistischen Gemeinschaft zu beweisen. Das heißt, daß die Ankunft der „menschlichen Gesellschaft" sich nach der Marxschen Theorie in einem langen historischen Prozeß ankündigt. Schließlich entsteht eine soziale Klasse, die die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung der industriellen Gesellschaften darstellt und die als solche eine schöpferische revolutionäre Aufgabe übernehmen kann. Um die Logik dieser Entwicklung zu zeigen, hat Marx versucht, eine Kausalität zwischen wissenschaftlichem Fortschritt – vor allem der Naturwissenschaften – und den politischen und rechtlichen Institutionen einerseits und dem Zustand der antagonistischen sozialen Klassen andererseits herzustellen. Im Gegensatz zu Engels meinte Marx nicht, daß sich die revolutionäre Umwälzung nach dem Vorbild der vergangenen Revolutionen als eine Sintflut vollziehen würde, die Menschen, Dinge und Bewußtsein zermalmt. Mit dem Entstehen des modernen Arbeiters hat die menschliche Gattung den Zyklus ihrer wahren Geschichte begonnen; sie hat den Weg der Vernunft beschritten und ist dazu fähig geworden, ihre Träume zu realisieren und ihr Geschick ihren schöpferischen Fähigkeiten entsprechend zu gestalten. Die Errungenschaften der Wissenschaft und Technologie haben diesen Ausgang ermöglicht, aber das Proletariat mußte intervenieren, damit die Bourgeoisie und ihr Kapital diese sich vollziehende Evolution nicht in den Abgrund stürzten.

„Die Siege der Wissenschaft scheinen erkauft durch Verlust an Charakter. In dem Maße, wie die Menschheit die Natur bezwingt, scheint der Mensch durch andere Menschen oder durch seine eigene Niedertracht unterjocht." (Rede auf der Jahresfeier des „People's Paper" am 14. April 1856 in London. MEW, Bd. 12, S. 3 f.)

Die proletarische Revolution hat also nichts von einem beschränkten Abenteuer an sich; sie wird ein universelles Unterfangen sein, das gemeinsam von der überwältigenden Mehrheit der Gesellschaft unternommen wird, die sich der Notwendigkeit und Möglichkeit einer vollkommenen Wiederherstellung der Menschheit bewußt geworden ist. Da die Geschichte Weltmaßstab angenommen hat, dehnt sich die Gefahr der Unterwerfung durch das Kapital und seinen Markt über die ganze Erde aus; als Gegenschlag müssen ein Massenbewußtsein und ein Massenwille auftreten, die ganz auf eine tiefe und universelle Veränderung der menschlichen Beziehungen

und der sozialen Institutionen ausgerichtet sind. Seitdem die Gefahr einer Barbarei im Weltmaßstab das Überleben der Menschen bedroht, sind die kommunistischen und anarchistischen Träume und Utopien die geistige Quelle der vernünftigen Pläne und praktischen Reformen geworden, die dazu geeignet sind, der menschlichen Gattung den Geschmack am Leben nach Vernunftnormen und nach den Normen eines auch auf die Erneuerung des menschlichen Schicksals gerichteten Denkens zu vermitteln.

Man geht nicht vom Reich der Notwendigkeit ins Reich der Freiheit über, wie Engels meinte, und es wird keine direkte Umwandlung des Kapitalismus in den Anarchismus geben. Die von der kapitalistischen Produktionsweise verursachte ökonomische und soziale Barbarei kann nicht nach einer politischen Revolution verschwinden, die durch eine Elite von Berufsrevolutionären vorbereitet wurde, die vorgeben, im Namen und zugunsten der Mehrheit der Ausgebeuteten und Entfremdeten zu handeln und zu denken. Das Proletariat, das sich unter den Bedingungen der bürgerlichen Demokratie als Klasse und Partei konstituiert, befreit sich selbst, indem es diese Demokratie besiegt: es macht aus der allgemeinen Wahl, die gestern noch ein „Täuschungsinstrument" war, ein Mittel der Emanzipation. Eine Klasse, die die ungeheure Mehrheit der modernen Gesellschaft darstellt, entfremdet sich politisch nur, um über die Politik zu triumphieren, und erobert die Staatsmacht nur, um sie gegen die ehemals herrschende Minderheit anzuwenden. Die Eroberung der politischen Macht ist von Natur aus ein bürgerlicher Akt; sie verwandelt sich nur durch die revolutionäre Zielsetzung, die ihr die Urheber dieser Umwälzung verleihen, in eine proletarische Aktion. Dies ist der Sinn dieser historischen Periode, die Marx sich nicht gescheut hat, „Diktatur des Proletariats" zu taufen, gerade um die Differenz zu der von einer Elite ausgeübten Diktatur genau zu kennzeichnen, nämlich zur Diktatur im jakobinischen Sinne des Ausdrucks. Sicher konnte Marx, der sich das Verdienst zusprach, das Geheimnis der historischen Entwicklung der Produktions- und Herrschaftsweisen entdeckt zu haben, nicht vorhersehen, daß seine Lehre von Berufsrevolutionären und anderen politischen Leuten usurpiert werden würde, die sich selbst das Recht verliehen, die Diktatur des Proletariats zu personifizieren. Denn Marx sah diese Form der Übergangsgesellschaft nur für die Länder vor, deren Proletariat in der Lage war, von der bürgerlichen Demokratie zu profitieren, um seine eigenen Institutionen zu schaffen und sich als herrschende Klasse der Gesellschaft zu konstituieren. Verglichen mit den zahlreichen Jahrhunderten von Gewalt und Korruption, die der Kapitalismus benötigte, um die ganze Erde zu beherrschen, sollte die Dauer des Übergangsprozesses vor der anarchistischen Gesellschaft umso kürzer sein und umso weniger Gewalt kennen, als die Akkumulation des Kapitals und die Konzentration staatlicher Macht die Masse des Proletariats der numerisch schwachen Bourgeoisie entgegensetzen würde:

„Die Verwandlung des auf eigener Arbeit der Individuen beruhenden, zersplitterten Privateigentums in kapitalistisches ist natürlich ein Prozeß, ungleich mehr langwierig, hart und schwierig als die Verwandlung des tatsächlichen bereits auf gesellschaftlichem Produktionsbetrieb beruhenden kapitalistischen Eigentums in gesellschaftliches. Dort handelte es sich um die Expropriation der Volksmasse durch wenige Usurpatoren, hier handelt es sich um die Expropriation weniger Usurpatoren durch die Volksmasse." (Kapital. MEW, Bd. 23, S. 791)

Marx hat keine detaillierte Theorie des Übergangs ausgearbeitet, und man stellt bemerkenswerte Unterschiede zwischen den verschiedenen theoretischen und praktischen Schritten fest, die in seinem ganzen Werk verstreut sind. Dennoch bleibt über diesen Unterschieden, besonders diesen widersprüchlichen Behauptungen, ein Grundlagenprinzip soweit intakt und konstant, daß es die kohärente Rekonstruktion einer solchen Theorie erlaubt. Und vielleicht enthüllt sich gerade an diesem Punkt der Mythos der Begründung des „Marxismus" durch Marx und Engels in seiner ganzen Naivität. Während der erste aus dem Postulat der proletarischen Selbsttätigkeit das Kriterium jeder wahrhaften Klassenaktion und jedes wahrhaften politischen Siegs machte, hat der zweite, besonders nach dem Tod seines Freundes, die beiden Elemente der Herausbildung der Arbeiterbewegung, die Klassenaktion – die *Selbsttätigkeit* – des Proletariats einerseits und die Politik der Partei andererseits schließlich getrennt. Marx meinte, daß mehr noch als jede isolierte politische Aktion die kommunistische und anarchistische Selbsterziehung integraler Bestandteil der revolutionären Aktivität der Arbeiter sei. Ihnen lastete er es auf, sich zur Eroberung und Ausübung der politischen Macht als Widerstandsmittel gegen die Versuche der Bourgeoisie, ihre Macht zurückzugewinnen, zu befähigen. Das Proletariat muß sich vorübergehend und bewußt als materielle Kraft konstituieren, um sein Recht und sein Vorhaben zu verteidigen, die Gesellschaft durch die fortschreitende Verwirklichung der menschlichen Gemeinschaft zu verändern. Im Kampf um die Behauptung als Kraft der Aufhebung und der Neuschaffung übernimmt die Arbeiterklasse – die „von allen Produktivkräften die größte produktive Macht" ist – das dialektische Vorhaben einer schöpferischen Negation: sie übernimmt das Risiko politischer Entfremdung, um die Politik überflüssig zu machen. Ein solches Vorhaben hat weder mit der zerstörerischen Leidenschaft eines Bakunin noch mit der anarchistischen Apokalypse eines Coeurderoy etwas gemein. Der revolutionäre Ästhetizismus hatte in diesem politischen Plan keinen Platz, der dazu berechnet war, die wirkungsvolle Oberhoheit der unterdrückten und ausgebeuteten Massen triumphieren zu lassen. In den Augen von Marx konnte die Arbeiter-Internationale diese Kampforganisation werden, die die Macht der Zahl und den revolutionären Geist vereinigte, was der Proudhonsche Anarchismus ganz anders verstand. Indem er sich der

IAA anschloß, hatte Marx die Position nicht aufgegeben, die er 1847 gegen Proudhon einnahm, als es darum ging, einen antipolitischen, von einer politischen Bewegung zu verwirklichenden Anarchismus zu definieren:

„Heißt dies, daß es nach dem Sturz der alten Gesellschaft eine neue Klassenherrschaft geben wird, die in einer neuen politischen Gewalt gipfelt? Nein. (...) Die arbeitende Klasse wird im Laufe der Entwicklung an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft eine Assoziation setzen, welche die Klassen und ihren Gegensatz ausschließt, und es wird keine eigentliche politische Gewalt mehr geben, weil gerade die politische Gewalt der offizielle Ausdruck des Klassengegensatzes innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist. Inzwischen ist der Gegensatz zwischen Proletariat und Bourgeoisie ein Kampf von Klasse gegen Klasse, ein Kampf, der, auf seinen höchsten Ausdruck gebracht, eine totale Revolution bedeutet. (...) Man sage nicht, daß die gesellschaftliche Bewegung die politische ausschließt. Es gibt keine politische Bewegung, die nicht gleichzeitig auch eine gesellschaftliche wäre. Nur bei einer Ordnung der Dinge, wo es keine Klassen und keinen Klassengegensatz gibt, werden die *gesellschaftlichen Evolutionen* aufhören, *politische Revolutionen* zu sein." (Das Elend der Philosophie, MEW, Bd. 4, S. 181 f.)

Marx' Äußerung ist hier von einem gegen jede idealistische Interpretation gerichteten Realismus gekennzeichnet. Diese Abhandlung über die Zukunft muß man offensichtlich als die Formulierung eines normativen Entwurfs verstehen, der die Arbeiter dazu veranlassen soll, auch im politischen Kampf revolutionär zu handeln. „Das Proletariat ist revolutionär, oder es ist nicht." Das ist die Sprache eines Denkers, dessen unerbittliche Dialektik es im Gegensatz zu der eines Proudhon oder eines Stirner ablehnt, durch den systematischen Rekurs auf das grundlose Paradoxon und verbale Hysterie zu verblenden. Und wenn in dieser demonstrativen Dialektik der Ziele und Mittel nicht alles festgelegt ist und es nicht sein kann, so ist ihr Verdienst zumindest, die Opfer der entfremdeten Arbeit angeregt zu haben, sich selbst zu begreifen und zu erziehen, um gemeinsam ein großes Werk kollektiver Kreation zu wagen. In diesem Sinn bleibt Marx' Appell aktuell trotz des triumphierenden Marxismus und sogar wegen dieses mythologischen Triumphes.

Aus diesen notwendig summarischen Bemerkungen folgt, daß Marx' Gesellschaftstheorie sich ausdrücklich als Versuch objektiver Analyse einer historischen Bewegung darstellt und nicht als der moralische oder politische Code einer revolutionären Praxis, die ein Ideal gesellschaftlichen Lebens verwirklichen will; als Enthüllung des Gegenstände und Individuen umfassenden Entwicklungsprozesses und nicht als Doktrin von Normen zum Gebrauch von Parteien und Eliten, die nach der Macht trachten. Dennoch ist dies nur der äußerliche und anerkannte Aspekt dieser Theorie, die einer doppelten konzeptionellen Bahn folgt. Die

eine besitzt eine rigorose deterministische Orientierung, die andere richtet sich frei auf das imaginäre Ziel einer anarchistischen Gesellschaft.

„Die soziale Revolution des neunzehnten Jahrhunderts kann ihre Poesie nicht aus der Vergangenheit schöpfen, sondern nur aus der Zukunft. Sie kann nicht mit sich selbst beginnen, bevor sie allen Aberglauben an die Vergangenheit abgestreift hat." (Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. MEW, Bd. 8, S. 117)

Die Vergangenheit ist die unheilbare Notwendigkeit, und der mit allen Instrumenten der Analyse bewaffnete Beobachter ist in der Lage, die Verkettung der wahrgenommenen Phänomene zu erklären. Aber wenn es auch vergeblich ist, aus ihr die Erfüllung aller Träume zu erhoffen, so könnte die Zukunft den Menschen wenigstens das Ende der Institutionen bringen, die ihr Leben auf einen permanenten Zustand der Knechtschaft in allen sozialen Bereichen reduziert haben. Dies ist, grob skizziert, die Verbindung zwischen der Theorie und der Utopie in der Lehre von Marx, der sich förmlich Anarchist nannte, als er schrieb: „Alle Sozialisten verstehen unter Anarchie dieses: Ist einmal das Ziel der proletarischen Bewegung, die Abschaffung der Klassen erreicht, so verschwindet die Gewalt des Staates, (...) und die Regierungsfunktionen verwandeln sich in einfache Verwaltungsfunktionen." (Die angeblichen Spaltungen in der Internationale. MEW, Bd. 18, S. 50)

POST-SCRIPTUM

Im Jahr des 100. Todestages von Marx bedürfte der vorangegangene Essay, vor 10 Jahren veröffentlicht, einer Überarbeitung im Hinblick auf die Bekräftigung der zentralen These: der Begründung einer politischen Theorie des Anarchismus durch Marx.[1] Wenn man von der traditionellen Kritik rein phraseologischen Charakters abstrahiert, dessen Objekt diese Theorie von Seiten anarchistischer und libertärer Ideologen ist, muß man zugeben, daß die wirkliche Debatte über die Übergangsweisen der vom Kapital und Staat

Zeichnung: **Martin tom Dieck**

beherrschten Gesellschaften noch gar nicht angefangen hat. Am häufigsten ist der Verbalismus in den beiden Lagern – dem anarchistischen und dem marxistischen – angesiedelt, ohne daß die Lehre des Hauptbeteiligten wirklich in Betracht gezogen wird. Die alleinige Tatsache, daß fast alle „politischen" Resolutionen, die von Marx für die aufeinanderfolgenden Kongresse der Arbeiter-Internationalen abgefaßt worden waren, die volle Zustimmung aller Delegierten erhielten, genügt jedoch, um die Nichtigkeit der sogenannten antiautoritären Kritiken zu erkennen. In Wirklichkeit waren die „Anti-Autoritären" nicht weniger „Marxisten" als ihre Gegner, denn, als sie für diese Resolutionen stimmten, deren Autor sie vielleicht nicht kannten, würdigten sie die „Autorität" des letzteren[2]. Und was soll man zur einstimmigen Annahme der Adresse über den *Bürgerkrieg in Frankreich* durch die Delegierten sagen, wo das „wahre Geheimnis" der Natur der Kommune in folgenden Begriffen enthüllt wird:

„Sie war wesentlich eine Regierung der Arbeiterklasse, das Resultat des Kampfes der hervorbringenden gegen die aneignende Klasse, die endlich entdeckte politische Form, unter der die ökonomische Befreiung der Arbeit sich vollziehen konnte."[3]

Wie soll man nicht über eine immer noch blühende „anti-autoritäre" Phraseologie erstaunt sein, wenn man weiß, daß diese Auffassung vom politischen Charakter der Kommune von den Adepten Proudhons wie denen Bakunins ohne Vorbehalt geteilt wurde. Letzterer gab sich kurze Zeit darauf alle Mühe, unter seinen Kampfgefährten Schmähschriften zu verbreiten, wo Marx als „Repräsentant des deutschen Denkens" behandelt wird, als „deutscher Jude", als „Chef der autoritären Kommunisten Deutschlands" mit Allüren eines „Messias-Diktators", eines fanatischen Anhängers des „Pangermanismus"[4]. Was soll man sagen über diese „pièces justificatives", wo Marx einerseits beschrieben wird als ein „tiefer Ökonom ..., der leidenschaftlich der Sache des Proletariats ergeben ist", als „Haupt-Initiator und -Inspirator der Gründung der Internationalen" und andererseits als ein Doktrinär, der „soweit gekommen ist, sich ernsthaft als Papst des Sozialismus oder eher des Kommunismus anzusehen"? Er ist „durch seine ganze Theorie hindurch ein autoritärer Kommunist, der wie Mazzini [...] die Emanzipation des Proletariats durch die zentralisierte Macht des Proletariats will." Was soll man von einem „Anarchisten" oder einem „revolutionären Kommunisten" halten, der glaubt und behauptet, daß der Jude Marx von einer „Horde kleiner Juden" umgeben sei, daß „diese ganze jüdische Welt", „ein Volk von Blutegeln", „eng organisiert sei [...] über alle Unterschiede der politischen Meinungen hinweg", daß es „zum Großteil zur Disposition von Marx auf der einen und Rothschild auf der anderen Seite"[5] sei? Wie soll man einen „Anarchismus" ernstnehmen, der – dem Wesen und dem Anspruch nach „anti-autoritär" – Marx selbst das glorreiche Verdienst zuschreibt, „die so schönen und so tiefen Beweggründe der Statuten" ausgearbeitet zu haben und „den instinktiven, einheit-

lichen Bestrebungen des Proletariats fast aller Länder Europas Gestalt verliehen zu haben, indem er in den Jahren 1863-1864 die Idee der Internationalen entworfen und deren Einrichtung vorgeschlagen hatte", wobei sie vergaßen oder vorgaben zu vergessen, daß die Charta der Internationalen ohne weiteres ein *politisches* Dokument war, ein Manifest, das dem politischen Kampf der hervorbringenden Klasse den Charakter eines kategorischen Imperativs als absolute Bedingung und unzweifelhaftes Mittel der Emanzipation der Menschheit verlieh[6]?

Es war nicht Marx, es war Bakunin, der das Prinzip der Befreiung „von oben nach unten" praktizierte und die Bildung einer zentralisierten und geheimen Autorität anpries, einer Elite, die zur Aufgabe hatte, eine „kollektive und unsichtbare Diktatur" auszuüben, um die „wohl geführte Revolution" siegen zu lassen[7]. Vertrauend auf die reale Bewegung der Arbeiter, betonte Marx die Bedeutung der Gewerkschaften, der Kooperativen und der politischen Parteien als Gründungen „von unten nach oben", während Bakunin, der dabei meisterhaft genau die Karriere von Mazzini nachzeichnete, dem Held der Feldzüge am Rande des wirklichen Lebens der Massen, für die italienischen Revolutionäre, die dazu aufgerufen hatten, „eine große Volksrevolution" zu organisieren, einen Aktionsplan entwarf, um die „notwendigerweise" föderalistischen und sozialistischen Bauern aufzuwiegeln und zu revolutionieren. Das Programm sah die Schaffung einer „aktiven und mächtigen Partei" vor, die in Wirklichkeit nichts anderes sein sollte als eine Avantgarde, die parallel mit den Mazzinianern marschierte, sich aber wohl hütete, sich mit ihnen zu verbünden, und die darauf achtete, daß sie nicht in diese neue Partei eindrängen usw. Es war nicht Marx, der angesichts der Verfolgung durch Regierung und Polizei, deren Opfer die Internationale in allen europäischen Ländern war, die Schaffung von „Kernen inmitten der Sektionen" vorschlug, die aus den sichersten, den zuverlässigsten, den intelligentesten und den energischsten, in einem Wort, den vertrautesten Mitgliedern bestehen sollten und die die „doppelte Aufgabe" hatten, „die inspirative und lebendige Seele dieses immensen Körpers zu sein, den man die Internationale Assoziation der Arbeiter nennt, in Italien wie anderswo[...]. Sie werden die notwendige Brücke bilden zwischen der Propaganda der sozialistischen Theorien und der revolutionären Praxis". Es war nicht Marx, der den so rekrutierten Italienern empfahl, eine „geheime Allianz" zu bilden, die „in ihrem Innern nur eine sehr kleine Anzahl von Individuen akzeptiert, die sichersten, die zuverlässigsten, die intelligentesten, die besten, denn in dieser Art von Organisationen ist es nicht die Quantität, es ist die Qualität, die man suchen muß"; man müßte nicht die Mazzinianer nachahmen und „Soldaten rekrutieren, um kleine Geheimarmeen zu bilden, die fähig sind, Überraschungsangriffe zu wagen", denn für die Volksrevolution ist das Volk die Armee. Es war nicht Marx, der anregte, „Generalstäbe" zu bilden, „ein von den Chefs

der Volksbewegung wohlorganisiertes und wohlinspiriertes Netz", eine Organisation, für die „es überhaupt nicht notwendig ist, eine große Anzahl von Individuen in die geheime Organisation eingeweiht zu haben."[8]

Kann man sich den Menschen vorstellen, der als die Personifizierung des „autoritären Kommunismus" denunziert wird, auf diese Weise ein geheimes Netz von Genossen zu kommandieren oder seine Talente als Wissenschaftler und Aktivist dafür einzusetzen, um „die Internationale in eine Art stark reglementierten, stark disziplinierten Staat zu verwandeln, die einer Einheitsregierung gehorcht und deren ganze Macht in den Händen von Marx konzentriert ist"[9]?

Wie erklärt man sich die Tatsache, daß die sogenannten Anarchisten, um ihr „anti-autoritäres" Dogma zu rechtfertigen, keine andere Zuflucht finden als die unaufhörlich wiederholte Anrufung einiger Passagen aus dem Kommunistischen Manifest oder dem Zitieren von Auszügen aus privaten Briefen sowie natürlich die Erinnerung an die zweifelhaften diplomatischen Manöver von Marx und Engels, um Bakunin und seine Getreuen aus der Internationalen auszuschließen? Wo es leicht ist, eine Anthologie jakobinischer und blanquistisch-babeufistischer Schriften aus dem Werk von Bakunin zusammenzustellen, so erweist sich ein ähnliches Wagnis zum Beweis des angeblich von Marx gepredigten „Staatskommunismus" als unmöglich.

Die Karriere von Marx reiht sich von einem zum anderen Ende in einen Prozeß von Aktivismus gegen die Autorität ein. Der Staat und die Kirche von Preußen waren das erste Hindernis, das der „Doktor der Philosophie" angehen mußte, um den Beruf als Lehrkraft an der Universität ausüben zu können: dies war der erste Rückschlag und auch der erste Anstoß zum Kampf gegen die politische Autorität. Von jetzt ab verschmilzt das Leben von Marx mit einem politischen Kampf, den er an allen Exilorten wie in seinem Heimatland führte, wohin er 1848 zurückkehren konnte, nicht als deutscher Staatsbürger, sondern als Staatenloser. Mit Ausnahme von England, einem Ort relativer Freiheit, setzten die Länder, in denen sich Marx aufgehalten hatte, die Polizei auf seine Fersen. Als er in Großbritannien das Recht der freien Meinungsäußerung genoß, hielt er sich nicht zurück, einen „anti-autoritären" Journalismus zu praktizieren und Kontakt im Milieu des Chartismus zu suchen, der damals noch ohne große politische Perspektiven war. In Köln, in Paris, in Brüssel und in London kämpfte er gemäß seinen sozialpolitischen Überzeugungen, nicht als Abenteurer, der wirkungslose Verschwörungen gegen die bestehende Ordnung förderte, sondern mit enthülltem Gesicht, dort, wo die bürgerlichen Freiheiten gesichert waren, und in der Klandestinität, wenn die Bourgeoisie noch gegen die Überreste des feudalen Absolutismus kämpfen mußte. Kurzgesagt, sein Kampf war immer gegen die reaktionären, also autoritären Regime gerichtet.

Eine Gesamtheit von Prinzipien verdient es erst dann, sich

„Theorie" zu nennen, wenn sie empirisch überprüfbare Thesen entwickelt und die Normen rational erfaßbarer Verwirklichung bestimmt. Die Marxsche Theorie des Anarchismus vereinigt diese beiden Merkmale; sie analysiert einerseits die sozial-historischen Phänomene in ihrem Ablauf, festgehalten durch überprüfte und überprüfbare Zeugnisse, und formuliert andererseits relativ glaubwürdige Prognosen hinsichtlich menschlicher Verhaltensweisen, Tendenzen der Veränderung der sozialen Realität. Diese analytische und normative Theorie kann die Exaktheit der sogenannten Naturwissenschaften nicht erreichen, selbst wenn die moderne Epistemologie die deterministischen Voraussetzungen der sogenannten exakten Wissenschaften wieder in Frage stellt und so auf gewisse Weise den posthumen Triumph dieses „Zufalls"-Prinzips versichert, welches der Schlüssel des epikurischen Atomismus ist (dem Examensthema des Studenten Marx als Kandidat für das Doktorat in Philosophie). Aus Opposition gegen die Mehrheit der Denker, die sich auf den Anarchismus oder einen nihilistischen Individualismus (Max Stirner!) beriefen, aber wenig um die geeigneten praktischen Mittel bemüht waren, die zu Gemeinschaftsformen führen, die von Klasseninstitutionen befreit sind, welche die Ausbeutung und die Beherrschung des Menschen durch den Menschen fördern, suchte Marx danach, die Formen revolutionärer Übergänge der Gesellschaften in der Vergangenheit kennenzulernen, um aus diesen historischen Erfahrungen allgemeine Lehren zu ziehen. Als er beabsichtigte, seinen Recherchen das anspruchsvolle Ziel zuzuschreiben, „das ökonomische Gesetz der Bewegung der modernen Gesellschaft zu enthüllen", hatte er bereits fast drei Jahrzehnte an Studien in verschiedenen Wissensbereichen hinter sich. Er trat also nicht als Spezialist der politischen Ökonomie auf, um mit Adam Smith oder David Ricardo zu konkurrieren. Die Originalität seiner Methode sollte sich in der Beobachtung der menschlichen Beziehungen ausbilden, welche die sogenannten ökonomischen Phänomene unterspannen, sowohl in ihrem theoretischen Ausdruck als auch in ihrer praktischen Äußerung. Die Kritik der politischen Ökonomie und den Theoretiker der revolutionären Politik zu trennen, heißt, sich dem Verständnis der tiefen Bedeutung seines Werkes zu verschließen, aber auch den gezwungenermaßen negativen Einfluß der „bürgerlichen" Einflüsse, genauer: der „bourgeoisen Misere" zu verkennen, die seine ganze Karriere als intellektueller Paria bestimmt hat.

Wir verfügen über zahlreiche Ansatzpunkte, die es erlauben zu behaupten, daß das Buch über den Staat, das im Plan der „Ökonomie" vorgesehen war, den Marx im Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie (1859) definiert hatte, eine Theorie des Anarchismus darstellen sollte. Als ein Chronist aus Anlaß des 100. Todestages von Marx bedauerte, daß der Ökonom den Sieg über den Theoretiker der Politik davongetragen hätte, scheint er sich auf diesen Plan zu stützen, den Marx nicht zur Ausführung bringen konnte.[10] Nun gibt der Autor der Kritik vor, über „Materialien" zu

verfügen, die den fünf „Rubriken" oder „Büchern" bestimnmt sind; er spricht sogar von „Monographien", die geeignet sind, mit Hilfe der Umstände ausgearbeitete Schriften zu werden, getreu dem Schema der zwei Triaden, wo man leicht das Verhältnis zur dialektischen Methode eines vorher „umgedrehten"[11] Hegel errät.

Der Legendenschein, der das Werk von Marx umgibt, hat schließlich einen bisher nie dagewesenen Grad an Mystifikation erreicht, und man ist wohl gezwungen zuzugeben, daß „Libertäre" und „Anti-Autoritäre" hierzu einen nicht zu vernachlässigenden Teil beitrugen, indem sie sich auf diese Art – oft ungewollt – zu Komplizen der liberalen und demokratischen Ideologen machten, die im Dienst der Interessen des wirklichen Kapitalismus gegen den falschen Sozialismus stehen, der in den Farben des totalitären Dämons gemalt wurde.

In Wirklichkeit ist es „der Politiker", der von einem zum anderen Ende die Gesamtheit des Werkes von Marx durchzieht, welches aus offensichtlichen Gründen fragmentarisch geblieben ist. Was die Monographie betrifft, die unter den teilweise als vorläufige Texte des „Buches" verfaßten Materialien erwähnt wurde, so könnte sie ausgehend von den zahlreichen verstreuten Elementen wiederhergestellt werden, die in fast allen veröffentlichten oder unveröffentlichten Schriften präsent sind, welche nun dank der von Engels initiierten Ausgaben und Neuveröffentlichungen zugänglich sind. Sie verteilen sich nach seinem Tod auf mehr als acht Jahrzehnte, an deren Ende die von Kautsky im April 1881 an Marx gestellte Frage endlich eine definitive Antwort zu erhalten schien, dank des jüngsten verlegerischen Unternehmens, der Marx-Engels-Gesamtausgabe.[12]

Man weiß also heute, daß Marx niemals aufgehört hat, für eine „Rubrik" zu arbeiten, die „Der Staat" tituliert war. Er hat seine Karriere als „engagierter" Wissenschaftler sogar mit einer Kritik der politischen Moral von Hegel begonnen, so wie er sie mit einer Arbeit über die revolutionären Perspektiven im zaristischen Rußland beendet hat. Man weiß vor allem, daß der erste Plan des „Buches über den Staat" von 1845 datiert, als er gerade den ersten Entwurf einer Kritik der politischen Ökonomie geschrieben hatte. Ein Thema wie das von „Marx als Theoretiker des Anarchismus" zu behandeln, ohne diesen Plan der Beurteilung der Leser zu unterwerfen, und besonders derjenigen unter ihnen, die sich nicht gegen den „Staatskommunisten" aufhetzen lassen, heißt, auf ein kapitales Argument zu verzichten. Hier also die elf Themen, die Marx in ein Heft geschrieben hatte, das er in den Jahren 1844-1847 benutzte und deren genaues Datum nie bestimmt wurde:

I. Die Entstehungsgeschichte des Modernen Staats oder die französische Revolution. Die Selbstüberhebung des politischen Wesens – Verwechslung mit dem antiken Staat. Verhältnis der Revolutionäre zur bürgerlichen Gesellschaft. Verdoppelung aller Elemente in bürgerliche und Staatswesen.

II. Die Proklamation der Menschenrechte und die Konstitution des Staats. Die individuelle Freiheit und die öffentliche Macht. Freiheit, Gleichheit und Einheit. Die Volkssouveränität.

III. Der Staat und die bürgerliche Gesellschaft.

IV. Der Repräsentativstaat und die Charta.
Der konstitutionelle Repräsentativstaat, der demokratische Repräsentativstaat.

V. Die Teilung der Gewalten. Gesetzgebende und exekutive Gewalt.

VI. Die gesetzgebende Gewalt und die gesetzgebenden Körper. Politische Klubs.

VII. Die exekutive Gewalt. Zentralisation und Hierarchie. Zentralisation und politische Zivilisation. Föderativwesen und Industrialismus. Die Staatsverwaltung und Gemeindeverwaltung.

VIII. Die richterliche Gewalt und das Recht.

IX. Die Nationalität und das Volk.

X. Die politischen Parteien.

XI. Das Wahlrecht, der Kampf um die Aufhebung des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft.[13]

Marx bemühte sich im Februar 1845, einem deutschen Verleger die Exklusivrechte eines zweibändigen Werkes zu überlassen, das den Titel hatte: „Kritik der politischen Ökonomie" (siehe oben). Wir können uns also erlauben zu behaupten, daß das obige Schema dem Autor als Bezugsrahmen für seine zu unternehmenden Studien dienen sollte. Mehrere der aufgezählten Themen waren bereits in den Schriften erörtert worden, die Marx vor dem Jahr 1845 abgefaßt hatte, andere würden im Laufe seiner Aktivitäten als Historiker, als politischer Chronist und Polemiker zum Objekt seiner Arbeiten werden. „Der Politiker" würde im Zentrum seiner Auseinandersetzungen mit den Anarchisten in der Arbeiter-Internationalen stehen.

Der Liste mit den bereits erwähnten Texten muß man noch eine polemische Schrift hinzufügen, eine Schrift mit einer solchen Prägnanz und Ironie, daß sie es verdient, vollständig zitiert zu werden als Abschlußdokument der politischen Theorie, die sich aus dem Gesamtwerk von Marx ergibt und dessen strategische Intention rechtfertigt, die der Sache der Anarchie untergeordnet ist. Marx leiht, unter dem Vorwand einer Nachahmung, einem Verteidiger des „politischen Indifferentismus" das Wort, auch wenn die zitierten Äußerungen, selbst unkommentiert die Nichtigkeit der sogenannten anarchistischen Überlegung enthüllen. Es genügt, den ironischen Charakter des fiktiven Diskurses zu verändern, um die positive Auffassung des angeblichen „Staatskommunismus" nachbilden zu können:

„Die Arbeiterklasse muß sich als politische Partei konstituieren, sie muß politische Aktionen unternehmen, auf die Gefahr hin, die „ewigen Prinzipien" zu verletzen, nach denen der Kampf gegen den Staat die Anerkennung des Staats ist. Sie müssen Streiks

organisieren, für höhere Löhne kämpfen oder ihre Kürzung verhindern, auf die Gefahr hin, das System der Lohnarbeit anzuerkennen und die ewigen Prinzipien der Befreiung der Arbeiterklasse aufzugeben.

Die Arbeiter müssen sich in ihrem politischen Kampf gegen den bürgerlichen Staat vereinen, um Konzessionen zu erreichen, auf die Gefahr hin, die ewigen Prinzipien zu verletzen, indem sie Kompromisse eingehen. Es gibt keinen Grund, friedliche Bewegungen der englischen und amerikanischen Arbeiter zu verdammen, genauso wenig wie die Kämpfe für eine legale Grenze des Arbeitstages, also Kompromisse mit den Unternehmern einzugehen, die dann die Arbeiter nur noch 10 oder 12 Stunden statt 14 oder 16 ausbeuten könnten. Sie müssen sich bemühen, das gesetzliche Verbot der Fabrikarbeit von Mädchen unter zehn Jahren zu erreichen, auch wenn durch dieses Mittel die Ausbeutung der Knaben unter zehn Jahren noch nicht aufgehoben wird – also ein neuer Kompromiß, der gegen die Reinheit der ewigen Prinzipien verstößt!

Die Arbeiter müssen verlangen, daß der Staat – wie es in der amerikanischen Republik geschieht – verpflichtet werden soll, den Kindern der Arbeiter Grundschulbildung zu gewähren, auch wenn Grundschulbildung noch nicht Universalbildung ist. Da das Staatsbudget auf Kosten der Arbeiter aufgestellt wird, ist es normal, daß die Arbeiter und Arbeiterinnen durch den Unterricht von einem Lehrer einer staatlichen Schule lesen, schreiben und rechnen lernen – denn es ist besser, gegen die ewigen Prinzipien zu verstoßen, als unwissend und abgestumpft zu sein durch eine tägliche Arbeitszeit von 16 Stunden.

In den Augen der „Anti-Autoritären" begehen die Arbeiter das schreckliche Verbrechen der Prinzipienverletzung, wenn sie um der Befriedigung ihrer kläglichen profanen Tagesbedürfnisse willen und um der Brechung des Widerstands der Bourgeoisie willen den politischen Kampf führen, ohne vor gewaltsamen Mitteln zurückzuschrecken, und indem sie an die Stelle der Diktatur der Bourgeosie ihre revolutionäre Diktatur stellen."[14]

Marx fällt es überhaupt nicht ein, diese Arbeiterdiktatur „Staatskommunismus" zu nennen, obwohl er eine Formel benutzt, die der Zweideutigkeit nicht entbehrt, wenn er erklärt, daß die neue Macht, „statt die Waffen niederzulegen und den Staat abzuschaffen", auf gewisse Weise den bestehenden Zwangsapparat aufrechterhält und „dem Staat eine revolutionäre und vorübergehende Form gibt". Diese Zeilen, 18 Monate nach der Niederschlagung der Pariser Kommune geschrieben, beweisen uns in aller Offenheit, daß in der politischen Theorie von Marx die Ereignisse von 1871 in Frankreich nichts von einer brauchbaren Erfahrung hatten, die geltend gemacht werden kann, um das Konzept der „Diktatur des Proletariats" zu illustrieren. Wir haben an anderer Stelle auf den Fehler von Engels diesbezüglich hingewiesen und wir halten es für nützlich, in diesem Post-Scriptum durch einige Passagen aus einem 1971 veröffentlichten Text daran zu erinnern:

„Engels konnte nicht ignorieren, daß für Marx die Diktatur des Proletariats eine „notwendige" Übergangsphase – im historischen und ethischen Sinn – zwischen dem kapitalistischen System und der sozialistischen Produktionsweise war, der „Negation" der vorhergehenden. Die politische Theorie von Marx – die er zweifellos im Heft über den Staat entwickelt hätte, das im Plan der „Ökonomie" vorgesehen war – beruht auf dem Prinzip der fortschreitenden Entwicklung der „Produktionsweisen", wobei jede von ihnen in ihrer Entwicklung die materiellen und moralischen Bedingungen ihrer überwindung durch die nachfolgende schafft.

Zeichnung: **Martin tom Dieck**

Der Kapitalismus bereitet aufgrund seiner eigenen gesellschaftlichen Antagonismen das ökonomische und gesellschaftliche Terrain seiner revolutionären Veränderung, die kein zufälliges Phänomen ist: damit die Diktatur des Proletariats realisiert werden kann, müssen die materiellen und intellektuellen Bedingungen ein Entwicklungsniveau erreicht haben, das jede Umkehr unmöglich macht. Mit anderen Worten, das Postulat der Diktatur des Proletariats schließt die Eventualität einer Niederlage aus. Eine Diktatur, die den Namen proletarisch verdient, muß in den Gesellschaftstyp münden, dem sie zur Geburt verholfen hat. Ihre Existenz kann nur a posteriori bewiesen werden. Deshalb beweist die Niederlage der Kommune, daß es keine Diktatur des Proletariats gab und daß es sie nicht geben konnte."[15]

Um dem Werk von Marx einen herausragenden Platz unter den Beiträgen zu einer Theorie des Anarchismus zu gewähren, bemühen wir uns, das intellektuelle Erbe der revolutionären Den-ker des 19. Jahrhunderts zu bewahren. Die neue Theorie wird aus einer weltweiten revolutionären Bewegung entstehen, ohne die das „ökonomische Gesetz der Bewegung der modernen Gesellschaft" – die Marx behauptete enthüllt zu haben – über den Überlebensinstinkt und die Bewahrung unserer Art siegen wird.

Da dieses „Gesetz" die wissenschaftliche Analyse der kapitalistischen Prduktionsweise enthüllt – die weit davon entfernt scheint, ans Ende ihrer Entwicklung gekommen zu sein –, reiht sich der kategorische Imperativ der proletarischen Revolution in diese Ethik der Anarchie ein, deren Vorbemerkungen Kropotkin uns überlassen hat.

(Oktober 1983)

1. siehe L. Janover und M. Rubel, „Materiaux pour un lexique de Marx. – Staat. Anarchismus". *Etudes de marxologie* (Cahiers de l'I.S.M.E.A.), Nr.19-20, Januar-Februar 1978, S. 11-161. 2. M. Rubel, „La charte de la Première Internationale. Essai sur le ‚marxisme' dans l'Association internationale des travailleurs." In: *Marx critique du marxisme*, Paris, 1974, S. 25-41. Der Bericht des Zentralrats der IAA, von Marx für den Genfer Kongreß 1866 verfaßt, beinhaltete unter der Frage 4 („Arbeit von Jugendlichen und Kindern beiderlei Geschlechts") einen Paragraphen, wo es u.a. heißt: „Der aufgeklärteste Teil der Arbeiterklassen versteht vollkommen, daß die Zukunft ihrer Klasse und folglich der menschlichen Spezies von der zunehmenden Bildung der Arbeiterklasse abhängt. Sie verstehen, daß vor allem die Kinder und die Jugendlichen vor den zerstörerischen Auswirkungen des gegenwärtigen Systems bewahrt werden müssen. Dies kann nur geschehen durch die Transformation der gesellschaftlichen Vernunft in eine gesellschaftliche Kraft, und unter den gegenwärtigen Umständen können wir nur das tun, was von den allgemeinen Gesetzen von der Staatsmacht in Kraft gesetzt wurde. Indem sie solche Gesetze schaffen, werden die Arbeiterklassen nicht die Regierungsmacht stärken. So wie es Gesetze gibt, um die Privilegien des Eigentums zu verteidigen, warum soll es nicht welche geben, um dessen Mißbrauch zu verhindern? Im Gegenteil, diese Gesetze würden die Macht verändern, welche gegen sie als eigene Kraft gerichtet ist. Das Proletariat wird also durch eine allgemeine Maßnahme das tun, was es durch eine Vielzahl von individuellen Bemühungen vergeblich versuchen würde." *IAA, Rechenschaftsbericht des Genfer Kongresses*, veröffentlicht im *Courrier International*, London 1867; vgl. *La Première Internationale*, unter der Leitung von J.Freymond, t.I, Genève, 1962, S. 32. Indem sie „mit großer Mehrheit" für diesen Bericht stimmten, haben es die Delegierten zweifellos nicht gemerkt, daß sie Anhänger der Theorie des „Staatskommunismus" wurden, die später von der hartnäckigen Propaganda von Bakunin und seinen Freunden erdichtet wurde. 3. Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, MEW 17, S. 342. 4. Wir verzichten darauf, hier eine Anthologie rassistischer und deutschfeindlicher Äußerungen zu erstellen, zu denen Bakunin durch die Figur von Marx angeregt wurde. Man findet sie, treu wiedergegeben, aber wenig kommentiert, in den *Archives Bakounine*, I, *Michel Bakounine et L'Italie 1871-1872*, 2. partie: *La Première Internationale en Italie et le conflit avec Marx*. Leiden 1963. Die „antiautoritäre" Parteinahme des Verlegers, A. Lehning, erleichtert nicht eine ausgeglichene und erhellende Beurteilung auf dem theoretischen Hintergrund eines Konflikts, dessen Studium von Beginn an neuaufgenommen werden müßte, angesichts der Ratlosigkeit der Wortführer in den Lagern der „Marxisten" und der „Anti-Marxisten". 5. Bakunin, *Rapports personnels avec Marx*. Pièces justificative nr.2, op.cit. S. 124 ff. „Es mag seltsam erscheinen. (...) Oh! Der Kommunismus von Marx will die starke Zentralisierung des Staats, und da, wo es die Zentralisierung des Staats gibt, muß es notwendigerweise eine Zentralbank geben, und da wo eine solche Bank existiert, wird die parasitäre Natur der Juden, die auf die Arbeit des Volkes spekulieren, immer Mittel finden, um zu existieren... (ibid., S. 125). 6. siehe die „Lettre aux internationaux de la Romagne", datiert vom 23.Januar 1872, Archives Bakounine, I, 1963, op.cit., S. 207-228. Bakunin macht dort sein mea culpa dafür, daß er zur Erweiterung der Vollmachten des Generalrats der IAA beim Basler Kongreß 1869 beigetragen und auf diese Weise die Autorität der „Marxschen Sekte" verstärkt hat. 7. Bakunin an Albert Richard, 1.April 1870, Archives..., op.cit. S. XXXVI ff.. A.Lehning faßt in seinem Vorwort die Aktivitäten von Bakunin so zusammen, daß sie dazu tendieren, „den Massen eine wirklich revolutionäre Führung zu geben, indem man die Geheimorganisationen vervielfältigt. 8. Brief an Celso Ceretti, 13.-27.März 1872, Archives ..., op.cit. S. 251 ff. 9. Brief an die Internationalen der Romagna..., op.cit. S. 220. Bevor Bakunin den Ausdruck „Marxisten" erdachte, um damit die Freunde von Marx zu bezeichnen, sprach er von „Marxianern" und dem „Marxschen Kern". 10. vgl. Jacques Julliard, „Marx mort et vif", *Le Nouvel Observateur*, 25-31 März 1983, S. 60: Marx hätte „zu unserem Unglück" „die politische Theorie" zugunsten einer „Theorie der ökonomischen Ausbeutungen" vernachlässigt. 11. *Marx, Oeuvres*, Pléiade, Bd..I. 12. Diese Ausgabe verdanken wir einer gemeinsamen Initiative des Instituts für Marxismus-Leninismus von Moskau und von Berlin (DDR). Bis 1975 sind 15 Ausgaben erschienen – von einer Gesamtzahl von mehr als hundert. 13. MEW 3, S. 537. Die Punkte VIII bis XI sind als 8',8'', 9' und 9'' bezeichnet. 14. Marx, „Der politische Indifferentismus" (in Italien), *MEW* 18, S. 299 ff. 15. Einleitung zu Jules Andrieu, *Notes pour servir à l'histoire de la Commune de Paris de 1871*, Paris, Payot, 1971. Herausgegeben von M. Rubel und L. Janover. Der Band wurde später von René Lefevre, dem Verleger von *Spartacus*, übernommen. 16. Peter Kropotkin, *l'Ethique*. Übersetzung aus dem Russischen von Marie Goldsmith, Stock + Plus, Paris 1979. Ein zweiter Band liefert die unveröffentlichten Texte eines Entwurfs, deren Hauptdenkerin die Übersetzterin war. S. 8 ff. Es muß auf eine neu erschienene italienische Studie hingewiesen werden, wo die obengenannten Thesen zusätzliche Erhellung erfahren: Bruno Bongiovanni, *L'Universale pregiudizio. Le interpretazioni della critica marxiana della politica*, Milano, La Salamandra, 1981.

Beilagenhinweis: Einem Teil der Auflage liegt ein Prospekt der Edition Nautilus sowie eine Ausgabe des Bulletins Land und Freiheit bei.

ABONNIERT DIE AKTION

Herausgabe und Redaktion: Lutz Schulenburg. Nicht gezeichnete Artikel sind in der Regel Beiträge des Herausgebers. Redaktionskomitee: Egon Günther, Hanna Mittelstädt, Jürgen Otte, Martin Rheinlaender, Lutz Schulenburg. DIE AKTION erscheint in 4 Lieferungen pro Jahr, als Mehrfachheft. Umfang des Einzelheftes 20 / Doppelheft 40 / Dreifachheft 52 / Vierfachheft 68 Seiten. Abonnement für 12 Ausgaben (24 Nummern) 48.- / 6 Ausgaben (12 Nummern) 24.- DM. Förderabonnement: 100.- DM. Alle Einzahlungen für Abonnementsbestellungen bitte auf das Postgiro: Edition Nautilus, N0. 371442-204, Postscheckamt Hamburg. DIE AKTION erscheint in der Edition Nautilus. Anschrift von Verlag und Redaktion: Am Brink 10, 21029 Hamburg. Telefon 040 / 7213536. FAX: 040 / 7218399. Manuskripte stets willkommen, Rückporto bitte beilegen. Ablehnungen werden nicht unbedingt kommentiert. Die Mitarbeit an DIE AKTION erfolgt ohne Honorar. DIE AKTION kann durch jede Buchhandlung oder direkt vom Verlag bezogen werden. Druck: ABC Druck, 30449 Hannover. Buchhandelsbezug durch: SOVA, Frankfurt/M und Rotation, Berlin. Sonstige Länder: Durch den Verlag. ISSN: 0516-340X

Land und Freiheit

Sonderblätter der Zeitschrift
Die Aktion zur Solidarität mit den
Aufständischen in Chiapas

Das Informationsbulletin erscheint etwa 14tägig. Einzelbezug: 5 Ausgaben 10,- DM. 10 Ausgaben 20,- DM. Allen Bestellungen bitte gleich Geld, Scheck oder Briefmarken beilegen!

Edition Nautilus / Am Brink 10
21029 Hamburg / Tel: 040 / 7213536.
FAX: 040 / 7218399

Marx, der Staat, die Anarchie

Ein Gespräch mit WolframBeyer für die Zeitschrift
Schwarzer Faden

Wolfram Beyer: Johannes, Du verstehst Dich als ein Marxist, aber es gibt ja *den* Marxismus nicht, sondern verschiedene Ausprägungen. Wie würdest Du Deine Position in diesem Zusammenhang sehen?

Agnoli: Da gibt es eine ganz einfache Antwort. Da es *den* Marxismus nicht gibt, bin ich auch kein Marxist. Marxismus ist für mich ein Kampfbegriff: Ich bin ein Marxist, wenn ich auf Gegner kommunistischer revolutionärer Positionen treffe. Aber sonst bin ich einer, der, wie Kant sagte, sich seines Verstandes bedient. Etwas anderes ist es mit der Frage, wie es mit den Theorien von Marx bestimmt sei. Marx ist für mich ein ganz normaler Mensch, „Sohn einer Mutter", wie man auf italienisch sagt. Also muß er auch Fehler gemacht haben. Ich lese Marx nicht in der Annahme, alles würde stimmen, sondern irgendwo müssen auch Fehler sein, man muß ihn also kritisch lesen. Ich halte jedoch *vier* Positionen in seiner Theorie für unverzichtbar:

– Erstens seine Analyse der kapitalistischen Produktionsweise. Er hat den Kern der Sache begriffen und richtig analysiert. Da brauchen wir nur Ergänzungsarbeit zu leisten.

– Zweitens die Schlußfolgerung aus seiner Analyse. Es ist nicht die geschichtsphilosophische Schlußfolgerung, es müsse zum Kommunismus kommen, sondern die Schlußfolgerung: Die Produktionsweise ist zerstörerisch, ist menschenfeindlich, also muß sie abgeschafft werden. Sie ist nicht nur menschenfeindlich, sondern auch naturfeindlich, Kritik am Fortschritt und an der Akkumulation orientierten Technik ist auch bei Marx zu finden. Ich habe mich gefragt, warum wir das nicht früher gemerkt haben. Sehr einfach, ich habe das „Kapital" vor 20 Jahren gelesen. Damals war die Ökologie

kein Problem und wir haben diese Seite der Analyse überlesen. Marx hat aber schon festgestellt, daß die Kapitalverwertung die Menschen ausbeutet und die Natur zerstört.

Beyer: Von anarchistischer Seite wird oft kritisiert, daß Marxisten mit wissenschaftlichen Eindeutigkeiten operieren. Es wird kritisiert, daß die marxistische Auffassung von der Beherrschung der Natur auch eine Beherrschung, bzw. Unterdrückung des Menschen impliziert.

Agnoli: In der Realität gibt es auf der einen Seite die technologische Innovation, die zerstörerisch ist. Auf der anderen Seite ist es ebenso eindeutig, daß eine Weltgesellschaft von vier Milliarden Menschen ohne technologische Innovation zum allgemeinen Sterben verurteilt wäre. Das sind Widersprüche, die ich für wichtiger halte als die Frage, ob sich ein Unterdrückungssystem aus Marxens Texten ergibt. In den mitteleuropäischen, kulturellen Traditionen gibt es bestimmte Denkverfestigungen, die es in anderen Kulturen nicht gibt. Eine Denkverfestigung ist z.B. der Begriff „Vater Staat"; es gibt keinen anderen Kulturkreis, der diesen Ausdruck kennt. Bei der „Mutter Natur" ist es das Gleiche. In Italien wird die Natur z.B. „Stiefmutter" genannt. In Ländern, in denen Naturkatastrophen an der Tagesordnung sind, hat man von der Natur keinen idyllischen Begriff. In Deutschland wächst alles von selber. Der süditalienische Bauer muß das ganze Jahr arbeiten, um ein bißchen Wein zu gewinnen. Weil es entweder bittere Kälte, große Wolkenbrüche oder im Sommer absolute Hitze gibt. Dort ist die Natur keine Mutter mehr.

Beyer: Hier mischt sich aber der Marxismus ein und gibt für die Naturbeherrschung eine Ideologie vor.

Agnoli: Nein, nicht der Marxismus, sondern der Mensch mischt sich ein und stellt sich die Aufgabe, mit der Natur fertig zu werden. Ich bin zwar auch ein Naturwesen. Aber als Naturwesen will ich auch weiterleben und dies ist mein gutes Recht. Die Humanisierung der Natur halte ich für unerläßlich. Alles andere ist für mich politische Romantik oder Natursentimentalität. Bei Marx geht es aber um die Wiedereingliederung des Menschen in die Natur und um die Humanisierung der Natur. Der Mensch muß wieder sein Bewußtsein als Naturwesen bekommen, und die Natur muß eine menschenfreundliche Natur sein. Dieses Projekt finde ich vollkommen richtig. Die

These von der Beherrschung der Natur steht in der Bibel und hat mit Marx nichts zu tun! Man muß unterscheiden zwischen der Konfrontation des Menschen mit der Natur und der Notwendigkeit, in der Tat „Dämme" zu bauen, und der ungehemmten Ausnutzung der Natur. Die Atomkraft ist übrigens nicht eine die Natur zügelnde Kraft, sondern setzt Naturgewalten frei. Sie ist nicht eine Humanisierung der Natur, sondern setzt Naturkräfte frei, die man nicht mehr beherrschen kann. Damit wurden nicht Dämme errichtet, sondern „Dämme" gebrochen. Naturbeherrschung im Sinne der Selbstverteidigung des Menschen als Naturwesen bedeutet etwas ganz anderes. Durch die Atomkraft schafft der Mensch der unkontrollierten technisierten Naturgewalt freie Bahn.

Beyer: Ein anderes Problem sehe ich im historischen Materialismus, dem Fortschrittsdenken bei Marx, aus dem eine Schlußfolgerung gezogen werden könnte, fortschrittshemmende Kräfte in der Gesellschaft zu eleminieren und damit Unterdrückung zu rechtfertigen

Agnoli: ...und die Anarchisten? Wir müssen der Freiheit die Gasse frei machen, werfen Bomben und erschießen auch Leute. Bitte schön, wo ist der Unterschied? Als ob die Anarchisten nicht unter dem gleichen geschichtsphilosophischen Druck stünden: daß am Ende die Freiheit kommen muß. Sie haben zwar kein System gehabt wie Hegel, der sagte, Geschichte ist Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, aber im Grunde war die Richtung die gleiche.

Beyer: Sicherlich war dies eine historische Phase im Anarchismus, aber dennoch ist die Toleranz ein wichtiges anarchistisches Prinzip. Ich möchte noch mal auf meine vorherige Frage zurückkommen und sie mit der Behauptung ergänzen, daß Toleranz und Fortschrittsdenken schwer miteinander zu vereinbaren sind ...

Agnoli: ... das ist eine völlig unzulässige intellektuelle Operation, und zwar deshalb, weil es Kreislaufdenker gibt, die genauso zur Brutalität in der Politik geraten haben. Machiavelli war z.B. ein Kreislaufdenker (es gibt keinen Fortschritt, es gibt immer nur die Wiederkehr des Gleichen). Es gibt eine Theorie, die meint, die Geschichte sei auf ein Ziel hin orientiert, und um dieses Ziels willen seien „Menschenopfer unerhört" notwendig, wie Goethe sagte. Das interessante ist aber, daß auch Menschenopfer von Systemen oder Regimen oder Bewegungen verursacht wurden, die überhaupt kein

absolutes Ziel in der Geschichte kannten. Nehmen wir den Faschismus, der den Krieg um des Krieges willen führte, Zerstörung um der Zerstörung willen propagierte. Eine Parole der spanischen Frankisten war, „Viva la muerte!" (es lebe der Tod). Anders gesagt, die Konzentrationslager sind nicht die Folge von Luthers Reformation, wie man nach 1945 sagte. Genauso, wie das Gulagsystem nicht die Folge des Denkens von Karl Marx ist. Eine andere Frage ist viel fruchtbringender: Ist die Geschichtskonstruktion bei Marx in sich stringent, ist sie widerlegt worden, oder kann sie vorläufig beiseite gelegt werden?

Beyer: Für eine revolutionäre Perspektive ist wohl die geschichtsphilosophische Ausgangsbasis wichtig. Im „Schwarz-Roten Kalenda" 1984 steht: „Was Du auch tust, tue es aktiv! Bequemlichkeit und Stillstand sind das Ende von Bewegung." Was hälst Du von der Position: „Die Bewegung ist alles, das Ziel ist nichts".

Agnoli: Dies kann politische Romantik sein, in dem Sinne, daß es sehr schön klingt. Andererseits warne ich aber vor dieser Haltung, denn es gehört zum genuinen Wesen des italienischen Faschismus: die Bewegung ist alles, Krieg um des Krieges willen. Genauso gefährlich ist es, zu sagen, das Ziel sei alles und die Bewegung nichts. In der Geschichte hat dies häufig dazu geführt, daß das Ziel-Mittel-Verhältnis zerstört wurde. Ich möchte hier die Sowjetunion anführen. Es werden Mittel benutzt, die das Ziel von vornherein zerstören, anstatt es zu antizipieren. Die Inhalte der Bewegung werden nicht bedingt durch ein bestimmtes Ziel. Es müßte eigentlich die Assoziation der Freien und Gleichen sein, aber dies ist völlig verloren gegangen. Die Sowjetgesellschaft bewegt sich von selbst, bewegt sich, um sich selber am Leben zu halten, sich selber zu expandieren. In *diesem* Sinn ist es auch „richtig", daß Dissidenten unterdrückt werden; Hauptsache, die Bewegung lebt. Auch im Alltagsdenken meinen wir, es werden Opfer gebracht, um des Ziels Willen, und dann merken wir auf einmal, daß es genau umgekehrt ist. Die Opfer sind da, weil man das Ziel aus den Augen verloren hat.

In der Sowjetunion geht es nicht darum, eine kommunistische Gesellschaft zu errichten, sondern darum, die Macht, die man hat, zu erhalten. Das ist Bewegung ohne Ziel. Auch die kapitalistische Akkumulation ist eine typische Bewegung ohne Ziel. Sie ist um der

Akkumulation willen da. Es wird produziert, um zu tauschen, nicht um Massenbedürfnisse zu befriedigen.

Beyer: Wie würdest Du den Begriff Staat bestimmen?

Agnoli: Der Staat ist eine historische Erscheinung. Herrschaft hat es immer gegeben, aber den Staat im modernen Sinne des Wortes gibt es erst seit dem 16. Jahrhundert. Man kann schon sagen, daß geschichtlich die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise, der Machtantritt der Bourgeoisie mit der Ausbildung des modernen Staates gebündelt voranschreiten. In diesem Zusammenhang neige ich sehr unmarxistisch zur Ansicht, daß die organisatorische Frage des Staates schon vor der Kapitalakkumulation geklärt wurde. Es gab zwar schon das Handelskapital, aber die Theorie des souveränen Staates wurde vor der kapitalistischen Akkumulation entwickelt. Dies ist eine sehr erfreuliche Bestätigung, daß der menschliche Geist antizipieren kann. Der Staat ist für mich nicht ein Wesen außerhalb der Geschichte, sondern die Organisationsform einer kapitalistisch produzierenden und bürgerlich verfaßten Gesellschaft. Das ist der Staat.

Beyer: Auch im real existierenden Sozialismus?

Agnoli: Das ist für mich Staatskapitalismus. Wenn Lenin glaubte, etwas Präzises gesagt zu haben, mit dem Satz, der proletarische Staat sei der bourgeoise Staat ohne Bourgeoisie, dann hat er wirklich das Richtige getroffen. Man hat zwar die Bourgeoisie als Klasse abgeschafft, man hat die Eigentumsverhältnisse verändert, aber nicht die Produktionsweise.

Beyer: Und wie könnte eine Überwindung des Staates aussehen?

Agnoli: Ich versuche immer das berühmte Wort vom „Absterben des Staates" in Kategorien zu übersetzen, die auch den Inhalt angeben: Abschaffung des Staates bedeutet, den objektiven Zwangscharakter der gesellschaftlichen Reproduktion, zu eleminieren. Unsere gesellschaftliche Reproduktion, oder im Alltagsdeutsch, unsere ganze Existenz wird durch einen objektiven Zwang geregelt, organisiert etc. Das Ende des Staates signalisiert nichts anderes als eine gesellschaftliche Reproduktion und gesellschaftliche Prozesse, die optimal zwanglos sind. Ich sage optimal, weil es schwierig ist, bestimmte Grenzen zu ziehen. Ein Problem sehe ich z.B. im Naturzwang, der inzwischen gesellschaftlich geworden ist. Darunter ha-

ben z.B. die Frauen zu leiden. Du kannst also den objektiven Zwang der Gesellschaft politisch, gesellschaftlich, ökonomisch aufheben, biologisch aber nicht. Die gesellschaftliche Reproduktion ist auch daran gebunden, daß Frauen Kinder bekommen, auch ein objektiver Zwang. Hierbei geht es darum, diesen Zwang so weit wie möglich zu humanisieren, zu befreien von den gesellschaftlichen Zwängen. Befreiung vom Zwangscharakter der gesellschaftlichen Reproduktion ist nicht idyllisch gemeint. Konflikte wird es immer geben, und es muß immer wieder nach Möglichkeiten gesucht werden, Konflikte zu lösen. Grundlegend dabei ist, den Herrschaftscharakter dieser Konflikte aufzuheben. Gesellschaftliche Konflikte als Herrschaftskonflikte sind z.B. die Klassenkämpfe im klassischen Sinne. Man hört immer wieder, daß die Abschaffung des Staates eine Utopie sei. Meiner Einschätzung nach ist es aber der einzig realistische Weg für eine humanere Zukunft.

Beyer: Es gibt die Auffassung, daß mit der Konfrontation und dem direkten Kampf mit der Polizei als Vollstrecker staatlicher Gewalt der Staat bekämpft wird...

Agnoli: Es ist ein Fehler, Polizisten zu verteufeln. Sie üben ihren Beruf aus. Natürlich, da ich gegen den Staat bin, bin ich auch gegen Polizei, aber ich verteufele die Polizisten nicht. Bekämpfung des Machtapparats Staat? Die Roten Brigaden in Italien sind darin gescheitert, obwohl sie am Anfang einen großen sozialen Hintergrund hatten. Es ist wirklich sinnlos, den bewaffneten Kampf gegen den Waffenträger, den Staat, aufzunehmen. Er wird immer der stärkere sein. Also muß man sich eine andere Strategie überlegen. Es gibt dazu viele Überlegungen der Autonomie-Bewegung in Italien. Die Gehorsamsverweigerung wäre eine Strategie. Ich halte den richtig praktizierten Ungehorsam für einen möglichen Weg. Natürlich muß jeder tun, was er kann, aber auch wissen, daß der moderne Staat in der Lage ist, individuellen Ungehorsam zu brechen. Trotz alledem können Nadelstiche in dieser Hinsicht einen Grad erreichen, wo sie unerträglich werden.

Beyer: Siehst Du in der Gegenwart nur eine Nadelstichtaktik, oder gibt es Deiner Auffassung nach einen praktischen Hebel zur Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse?

Agnoli: Vorläufig nur Nadelstiche. Es kommt aber dar· ·f an, wie

sich die Situation weiterentwickelt. Ich bin etwas pessimistisch oder optimistisch mit Trauerflor, wie Ernst Bloch einmal sagte. Denn Marx hat in einem Punkt leider Recht behalten gegenüber Bakunin: Die Institutionen sind stärker als der Wille des Einzelnen. Die Institutionen entwickeln eine eigene Dynamik und Klebrigkeit. Wenn man bedenkt, daß die Grünen als Fundamentalopposition in den Bundestag kamen und sich jetzt als prinzipiell koalitionsfähig bezeichnen, merkt man, wie die Institution die Menschen einkassiert. Ich war schon damals gegen den langen Marsch durch die Institutionen. Also *vorläufig* geht es darum, die Loyalität zu bestimmten Ordnungen aufzukündigen. Ungehorsam, Gehorsamsverweigerung ist ein wichtiges Mittel. Ich betone *vorläufig* und wende mich damit gegen eine Hypothese der bürgerlichen Wissenschaft, bzw. der Soziologie, Revolutionen seien nicht mehr möglich. Sicherlich ist es Prophetie zu sagen, die Revolution kommt! Dies hat sich bisher nicht bewahrheitet. Aber die Hypothese, daß es keine Revolution mehr geben wird ist auch nur eine Prophetie, um die wir uns nicht zu kümmern brauchen.

Beyer: Aber bei Marx gibt es sehr konkrete Hinweise und Bezugspunkte für die marxistischen Ideologen, die damit ihre Ausprägung von Marxismus begründen.

Agnoli: Konkrete Hinweise? Man hat aus einigen Bemerkungen einen theoretischen Berg gemacht. Bei Marx gibt es eine Stelle, die das Ende des Kapitalismus mit dem berühmten Wort beschreibt: der Expropriation der Expropriateure. Stell Dir mal vor, diese Stelle ist etwa ein dutzend Zeilen lang, steht völlig verloren im „Kapital". Ein paar Zeilen in einem Werk mit ein paar tausend Seiten, und daraus hat man ein ganzes System gemacht. Es ist genauso wie mit dem Begriff „Diktatur des Proletariats". Der Begriff taucht bei Marx vielleicht drei oder viermal auf; jeweils eine Zeile, und daraus hat man ein politisches System konstruieren, legitimieren wollen. Die *Inhalte* dieses Systems kommen nicht von Marxens Kritik der politischen Ökonomie her! Die leninistische Organisation der sowjetischen Gesellschaft übernimmt vielmehr das Organisationsmodell der kapitalistischen Produktion. Lenin war begeistert von der Organisation der Trusts und der Deutschen Reichspost. Stalin hat die klassische Formulierung geprägt: Die Sowjetunion sei revolutionärer russischer

Impuls plus amerikanische Sachlichkeit. Hier gibt es einen weiteren Grund, weshalb die Oktoberrevolution am Ende gescheitert ist.

Beyer: Für Marxisten ist die Frage des revolutionären Subjekts eindeutig bestimmt mit der Arbeiterklasse und wird als wichtiger Bestandteil der Theorie von Marx angesehen.

Agnoli: Die Frage des revolutionären Subjekts ist für mich eine rein akademische Frage. Revolutionäres Subjekt ist das Subjekt, das die Revolution vor hat. Das revolutionäre Subjekt kann nicht abgeleitet werden von einem abstrakt analysierten Produktions- und Reproduktionsprozeß. Auf einer Konferenz in Agape, nördlich von Turin, mit den damals noch existierenden Basiskomitees der norditalienischen Fabriken, wurde die Frage nach dem revolutionären Subjekt gestellt. Das Mitglied einer Basisgruppe von Alfa Romeo antwortete darauf, daß sich die Antwort am Tage X herausstellen würde, nämlich, wer dann auf der Seite der „revolutionären Barrikade" stehen würde, auch wenn jemand im Beruf ein Pfaffe sei. Wenn jemand einwenden würde, dies sei nicht mehr marxistisch, dann würde ich antworten: das ist mir doch egal. Was ich bei meinen hochverehrten orthodoxen Genossen als komisch empfinde, ist der Legitimationsdruck, unter den sie sich freiwillig und ohne Grund stellen. Ganz gleich, was sie sagen, alles muß mit Marx übereinstimmen. Leo Kofler zum Beispiel, ein Mensch, den ich sehr schätze, ebenso wie seine interessante Analyse, eine Kombination von Soziologie, Kritik der politischen Ökonomie und Psychoanalyse. Er könnte doch einfach seine Thesen darstellen, sagen, daß nach seiner Auffassung die Sache so und so ist. Aber er steht unter dem Legitimationsdruck und muß daher beteuern: Seine Aussage stünde in völliger Übereinstimmung mit Marx. Als ob das der Nachweis der Wahrheit wäre. Da denke ich anders. Wenn in meinen Seminaren die Marxistische Gruppe auftaucht und sagt: „Johannes, was Du sagst stimmt nicht mit Marx überein", dann antworte ich: „um so schlimmer für Marx!".

Beyer: Was hälst Du von der anarchistischen Praxis, sich aus diesem Gesellschaftssystem auszukoppeln und „Inseln der Freiheit" zu gründen?

Agnoli: Dagegen ist nichts einzuwenden. Nicht etwa deshalb, weil es „im Prinzip" systematisch richtig sei, sondern weil die Zeit wirklich so weit ist. Die Zeit ist wirklich so weit, daß ein Aussteigen

sozusagen ein konkreter Schritt sein könnte, wenn dies Massencharakter annimmt. Nur wird auch daraus ein Dogma gemacht. Viele Anarchisten konstruieren aus einem unsystematischen Konglomerat von Impulsen, Ideen, Vorstellungen, Perspektiven und Projekten ein Denksystem. Ich bin der Ansicht, daß die romanischen Länder gut beraten sind, wenn sie Anarchie sagen und nicht Anarchismus. Ich glaube, daß es auch das Gute an Marx gewesen ist, wie auch an der Anarchie, nur Entwürfe, Vorschläge zu machen. Marx selbst bezeichnet sein Werk „Das Kapital" als Entwurf: er war damit überhaupt nicht zufrieden – das sehr zurecht!

Beyer: Woher nimmst Du die Gewißheit, daß die Zeit wirklich so weit ist, um Perspektiven einer anderen Gesellschaft heute schon zu leben? Vor ca. 50 Jahre haben auch schon Marxisten behauptet, daß der Kapitalismus am Ende sei.

Agnoli: Nun, die Gewißheit, sie kommt in der Tat aus Marxens Analyse. Ich sehe zum Beispiel die Entwicklung des technischen Fortschritts. Sie hat eine Höhe erreicht, bei der sich das Kapital selber frißt. Marx meinte einmal, wenn es vollautomatische Fabriken gibt, dann können diese Fabriken tatsächlich nur Gebrauchswerte herstellen, und keine Tauschwerte. Wenn kein Mensch mehr arbeitet, dann bekommt niemand mehr Lohn, und dann gibt es keinen Markt mehr. Wir befinden uns allerdings in einer endemischen Krise, die Marx noch unbekannt war – bekannt höchstens in der verkürzten Form des Dilemmas: entweder Revolution oder Untergang aller Klassen. Nun zur Krise: In diesem Jahr soll es z.B. mit der Wirtschaft wieder aufwärts gehen. Dies bedeutet aber nicht den Rückgang der Arbeitslosigkeit. Es geht aufwärts mit der Rationalisierung und der techischen Innovation, das heißt, es wird nächstes Jahr mehr produziert und es wird mehr Arbeitslose geben. Der Wirtschaftszyklus ist aber aus den Fugen geraten. Ein normaler Wirtschaftszyklus hat immer einen normalen Regenerationscharakter: Niedergang der Wirtschaft, Arbeitslosigkeit und dann wieder Akkumulation. Dies ist durch die technische Innovation unterbrochen worden, die zwar dafür sorgt, daß die Produktion wieder angekurbelt wird, ohne zugleich die Akkumulation zu garantieren. Früher war ich ein Kritiker der Theorie des „tendenziellen Falls der Profitrate". Jetzt merke ich aber, daß etwas daran richtig ist, in der Tat: es wird im-

mer mehr produziert, aber nicht mehr so geschwind akkumuliert wie früher. Es fehlt der absorbierende Markt. Dieser war seit jeher nie der Luxussektor des Marktes gewesen, sondern der Massenmarkt (z.B.: die Massenproduktion von Autos hat zur Akkumulation des Kapitals in diesem Sektor geführt). Ausgerechnet diejenigen, die normal konsumieren, stehen jetzt da ohne Lohn. Sie können sich zwar elementare Güter leisten, sie haben aber nicht mehr die absorbierende Funktion, die sie früher hatten.

Beyer: Welche Funktion haben die Länder der sogenannten Dritten Welt in diesem Zusammenhang?

Agnoli: Hier ist kein Geld und auch kein Markt vorhanden. Die Dritte Welt hat nur eine Funktion als peripherer Kapitalismus. Er produziert mit ungeheurem Profitzuwachs Güter, die aber dort keine Profitrealisierung haben, weil der Markt dafür fehlt. Was nutzt es dem Volkswagenkonzern ,in Brasilien bei extrem niedrigen Löhnen zu produzieren, wenn kein Mensch dort Autos kaufen kann. Brasilianische Arbeitskraft ist noch keine brasilianische Kaufkraft. Daher die enorme Verschuldung dieser Länder.

Das Dritte ist Marx' Negation des Staates; einer Negation des Staates, die bei ihm allerdings nur ein Projekt, ein Vorschlag gewesen ist: diese Erbschaft, die er auf dem Weg hinterlassen hat, die er liegen gelassen hat, die müssen wir antreten. Marx hat in der „Kritik des Gothaer Programms" gegen die von Lasalle herkommende Perspektive der deutschen Sozialdemokratie gezeigt, daß der Aufbau des Sozialismus Stück für Stück mit dem Abbau des Staates beginnen muß, um zum Kommunismus zu führen.

Schließlich gibt es den vierten Punkt, den ich abgekürzt nennen will: die Unbedingtheit einer revolutionären Perspektive.

Beyer: Also, Deine zwei theoretischen Säulen in Anlehnung an die Theorie von Karl Marx sind die Kapitalismuskritik und die Staatskritik.

Agnoli: Meine theoretische Arbeit, die sich an Marx orientiert, ist die Fortsetzung der Kritik der politischen Ökonomie zu einer Kritik der Politik hin.

Beyer: In der Realität können wir feststellen, daß der Marxismus zum Wegbereiter einer Staatsideologie wurde, menschenfeindliche Systeme entstanden, die sich auf Karl Marx beziehen.

Agnoli: Zur Klärung eine Analogie: der Marxismus ist dies geworden, genauso wie das Christentum eine Staatsideologie seit Augustinus geworden ist. In den Anfängen war das Christentum eine staatsfeindliche Ideologie. Daß das Christentum eine Staatsideologie wurde, daß Augustinus das römische Reich aufrief zum Kampf gegen die Manichäer, hat nichts mit dem armen Jesus Christus zu tun. Mit Marx hat dies auch nichts zu tun: eigentlich sind dies unzulässige Vergleiche, weil Marx kein Religionsstifter war! Nehmen wir es anders: was hat Hegel mit Hitler zu tun? Trotzdem hat man gesagt, die Staatsvergötterung Hitlers stamme von Hegel. Marxismus als Staatsideologie ist kein Marxismus mehr, sondern bezeichnet sich so. Es ist das Gleiche, wie wenn sich ein wirtschaftliches und soziales System „realer Sozialismus" nennt. Richtig ist nur, daß es real ist und sich sozialistisch nennt. Oder nehmen wir unseren Staat, der sich als Demokratie bezeichnet. Wo ist hier denn eine Demokratie? Daraus aber eine theoretische Position zu entwickeln und zu folgern, daß die Demokratie etwas schlechtes sei, da man ja sehe, wie die Bundesrepublik funktioniere, oder die USA funktionieren, ist das Zeichen eines Hirnrissigen. Marx kritisieren, weil Ideologen der sich so nennenden real sozialistischen Länder sich auf ihn berufen, wäre genauso falsch, als wenn man irgend einen Denker kritisieren würde, weil andere sich auf diesen beziehen. Man macht also einem Denker einen Prozeß, der Intentionen betrifft und nicht Realitäten.

1984

Der Begriff des Politischen (Text von 1932)

1.

Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus. Staat ist nach dem heutigen Sprachgebrauch der politische Status eines in territorialer Geschlossenheit organisierten Volkes. Damit ist nur eine erste Umschreibung, keine Begriffsbestimmung des Staates gegeben. Eine solche ist hier, wo es sich um das Wesen des Politischen handelt, auch nicht erforderlich. Wir dürfen es dahingestellt sein lassen, was der Staat seinem Wesen nach ist, eine Maschine oder ein Organismus, eine Person oder eine Einrichtung, eine Gesellschaft oder eine Gemeinschaft, ein Betrieb oder ein Bienenstock, oder vielleicht gar eine „Verfahrensgrundreihe". Alle diese Definitionen und Bilder nehmen zuviel an Deutung, Sinngebung, Illustrierung und Konstruktion vorweg und können daher keinen geeigneten Ausgangspunkt für eine einfache und elementare Darlegung bilden. Staat ist seinem Wortsinn und seiner geschichtlichen Erscheinung nach ein besonders gearteter Zustand eines Volkes, und zwar der im entscheidenden Fall maßgebende Zustand und deshalb, gegenüber den vielen denkbaren individuellen und kollektiven Status, der Status schlechthin. Mehr läßt sich zunächst nicht sagen. Alle Merkmale dieser Vorstellung — Status und Volk — erhalten ihren Sinn durch das weitere Merkmal des Politischen und werden unverständlich, wenn das Wesen des Politischen mißverstanden wird.

Man wird selten eine klare Definition des Politischen finden. Meistens wird das Wort nur negativ als Gegensatz gegen verschiedene andere Begriffe gebraucht, in Antithesen wie Politik und Wirtschaft, Politik und Moral, Politik und Recht, innerhalb des Rechts dann wieder Politik und Zivilrecht[1] usw. Durch solche negativen, meist

[1] Der Gegensatz von Recht und Politik vermengt sich leicht mit dem Gegensatz von Zivilrecht und öffentlichem Recht, z. B. Bluntschli, Allgem. Staatsrecht I

auch polemischen Gegenüberstellungen kann wohl, je nach dem Zusammenhang und der konkreten Situation, etwas hinreichend Deutliches bezeichnet werden, doch ist das noch keine Bestimmung des Spezifischen. Im allgemeinen wird „Politisch" in irgendeiner Weise mit „Staatlich" gleichgesetzt oder wenigstens auf den Staat bezogen[2]. Der Staat erscheint dann als etwas Politisches, das Politische aber als etwas Staatliches — offenbar ein unbefriedigender Zirkel.

In der juristischen Fachliteratur finden sich viele derartige Umschreibungen des Politischen, die aber, soweit sie nicht einen polemisch-politischen Sinn haben, nur aus dem praktisch-technischen Interesse der juristischen oder administrativen Entscheidung von Einzelfällen zu verstehen sind. Sie erhalten dann ihre Bedeutung dadurch, daß sie einen bestehenden Staat unproblematisch voraussetzen,

(1868), S. 219: „Das Eigentum ist ein privatrechtlicher, nicht ein politischer Begriff." Die politische Bedeutung dieser Antithese trat besonders bei den Erörterungen über die Enteignung des Vermögens der früher in Deutschland regierenden Fürstenhäuser 1925 und 1926 hervor; als Beispiel sei folgender Satz aus der Rede des Abg. Dietrich (Reichstagssitzung vom 2. Dezember 1925, Berichte 4717) erwähnt: „Wir sind nämlich der Meinung, daß es sich hier überhaupt nicht um zivilrechtliche Fragen, sondern lediglich um politische Fragen handelt" (Sehr gut! bei den Demokraten und Links).

[2] Auch in den Definitionen des Politischen, welche den Begriff der „Macht" als entscheidendes Merkmal verwerten, erscheint diese Macht meistens als staatliche Macht, z. B. bei Max Weber: Streben nach Machtanteil oder Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen den Staaten, sei es innerhalb des Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschließt; oder: „die Leitung und Beeinflussung eines politischen Verbandes, heute also: eines Staates" (Politik als Beruf, 2. Aufl. 1926, S. 7); oder (Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland, 1918, S. 51): „Das Wesen der Politik ist, wie noch oft zu betonen sein wird: Kampf, Werbung von Bundesgenossen und von freiwilliger Gefolgschaft." H. Triepel (Staatsrecht und Politik, 1927, S. 16) sagt: „Man hat noch bis vor wenigen Jahrzehnten unter Politik die Lehre vom Staate schlechthin verstanden ... So bezeichnet etwa Waitz die Politik als die wissenschaftliche Erörterung der Verhältnisse des Staates mit Rücksicht sowohl auf die historische Entwicklung der Staaten überhaupt wie auf die staatlichen Zustände und Bedürfnisse der Gegenwart." Triepel kritisiert dann mit guten und verständigen Gründen die vorgeblich unpolitische, „rein" rechtswissenschaftliche Betrachtungsweise der Gerber-Labandschen Schule und den Versuch ihrer Weiterführung in der Nachkriegszeit (Kelsen). Doch hat Triepel den rein politischen Sinn dieser Prätention einer „unpolitischen Reinheit" noch nicht erkannt, weil er an der Gleichung: politisch = staatlich festhält. In Wahrheit ist es, wie sich unten noch öfters zeigen wird, eine typische und besonders intensive Art und Weise, Politik zu treiben, daß man den Gegner als politisch, sich selbst als unpolitisch (d. h. hier : wissenschaftlich, gerecht, objektiv, unparteiisch usw.) hinstellt.

in dessen Rahmen sie sich bewegen. So gibt es z. B. eine Rechtsprechung und Literatur zum Begriff des „politischen Vereins" oder der „politischen Versammlung" im Vereinsrecht[3]; ferner hat die Praxis des französischen Verwaltungsrechts einen Begriff des politischen Motivs („mobile politique") aufzustellen versucht, mit dessen Hilfe „politische" Regierungsakte („actes de gouvernement") von „unpolitischen" Verwaltungsakten unterschieden und der verwaltungsgerichtlichen Kontrolle entzogen werden sollen[4].

[3] Nach § 3 Abs. 1 des deutschen Reichsvereinsgesetzes vom 19. April 1908 ist ein politischer Verein „jeder Verein, der eine Einwirkung auf politische Angelegenheiten bezweckt". Die politischen Angelegenheiten werden dann in der Praxis gewöhnlich als Angelegenheiten bezeichnet, die sich auf die Aufrechterhaltung oder Veränderung der staatlichen Organisation oder auf die Beeinflussung der Funktionen des Staates oder der ihm eingegliederten öffentlich-rechtlichen Körperschaften beziehen. In solchen und ähnlichen Umschreibungen gehen politische, staatliche und öffentliche Angelegenheiten ineinander über. Bis 1906 (Urteil des Kammergerichts vom 12. Februar 1906, Johow Band 31 C. 32—34) behandelte die Praxis in Preußen unter der VO. vom 13. März 1850 (GesS., S. 277) auch alle Tätigkeit kirchlicher und religiöser Vereine ohne Korporationseigenschaft, selbst religiöse Erbauungsstunden als Einwirkung auf öffentliche Angelegenheiten oder Erörterung solcher Angelegenheiten; über die Entwicklung dieser Praxis vgl. H. Geffcken, Öffentliche Angelegenheit, politischer Gegenstand und politischer Verein nach preußischem Recht, Festschrift für E. Friedberg, 1908, S. 287 ff. In der gerichtlichen Anerkennung der Nichtstaatlichkeit von religiösen, kulturellen, sozialen und anderen Fragen liegt ein sehr wichtiges, sogar entscheidendes Indiz dafür, daß hier bestimmte Sachgebiete als Einfluß- und Interessensphären bestimmter Gruppen und Organisationen dem Staat und seiner Herrschaft entzogen werden. In der Ausdrucksweise des 19. Jahrhunderts heißt das: die „Gesellschaft" tritt dem „Staate" selbständig entgegen. Wenn dann die Staatstheorie, die Rechtswissenschaft, die herrschende Redeweise daran festhalten, daß politisch = staatlich ist, so ergibt sich die (logisch unmögliche, aber praktisch anscheinend unvermeidliche) Schlußfolgerung, daß alles Nichtstaatliche, demnach alles „Gesellschaftliche", infolgedessen unpolitisch sei! Das ist teils ein naiver Irrtum, der eine ganze Reihe besonders anschaulicher Illustrationen zu V. Paretos Lehre von den Residuen und den Derivationen enthält (Traité de Sociologie générale, französische Ausgabe 1917 und 1919, I, S. 450 f., II, S. 785 f.); teils aber, in kaum unterscheidbarer Verbindung mit jenem Irrtum, ein praktisch sehr brauchbares, höchst wirksames taktisches Mittel im innerpolitischen Kampf mit dem bestehenden Staat und seiner Art Ordnung.

[4] Jèze, Les principes généraux du droit administratif, I, 3. Aufl. 1925, S. 392, für den die ganze Unterscheidung nur eine Sache der „opportunité politique" ist. Ferner: R. Alibert, Le contrôle juridictionnel de l'administration, Paris 1926, S. 70 ff. Weitere Literatur bei Smend, Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform, Festschrift für Kahl, Tübingen 1923, S. 16; ferner Verfassung und Verfassungsrecht S. 103, 133, 154 und der Bericht in den Veröffentlichungen des Institut International de Droit Public, 1930; dort auch die Berichte von R. Laun und P. Duez. Dem Bericht von Duez (S. 11) entnehme ich

Derartige den Bedürfnissen der Rechtspraxis entgegenkommende Bestimmungen suchen im Grunde nur eine praktische Handhabe für die Abgrenzung verschiedener, innerhalb eines Staates in seiner Rechtspraxis auftretender Tatbestände; sie bezwecken keine allgemeine Definition des Politischen überhaupt. Daher kommen sie mit ihrer Bezugnahme auf den Staat oder das Staatliche aus, solange der Staat und die staatlichen Einrichtungen als etwas Selbstverständliches und Festes vorausgesetzt werden können. Auch die allgemeinen Begriffsbestimmungen des Politischen, die nichts als eine Weiter- oder Rückverweisung an den „Staat" enthalten, sind verständlich und insofern auch wissenschaftlich berechtigt, solange der Staat wirklich eine klare, eindeutig bestimmte Größe ist und den nicht-staatlichen, eben deshalb „unpolitischen" Gruppen und Angelegenheiten gegenübersteht, solange also der Staat das Monopol des Politischen hat. Das war dort der Fall, wo der Staat entweder (wie im 18. Jahrhundert) keine

eine für das hier aufgestellte Kriterium des Politischen (Freund-Feindorientierung) besonders interessante Definition des spezifisch politischen *acte de gouvernement*, welche Dufour („à l'époque le grand constructeur de la théorie des actes de gouvernment"), Traité de Droit administratif appliqué, t. V, p. 128 aufgestellt hat „ce qui fait l'acte de gouvernement, c'est le but que se propose l'auteur. L'acte qui a pour but la défense de la société prise en elle-même ou personnifiée dans le gouvernement, contre ses *ennemis* intérieurs ou extérieurs, avoués ou cachés, présents ou à venir, voilà l'acte de gouvernement." Die Unterscheidung von „actes de gouvernement" und „actes de simple administration" erhielt eine weitere Bedeutung, als im Juni 1851 in der französischen Nationalversammlung die parlamentarische Verantwortlichkeit des Präsidenten der Republik erörtert wurde und der Präsident die eigentlich *politische* Verantwortlichkeit, d. h. die für *Regierungsakte*, selber übernehmen wollte, vgl. Esmein-Nézard, Droit constitutionnel, 7. Aufl. I S. 234. Ähnliche Unterscheidungen bei der Erörterung der Befugnisse eines „Geschäftsministeriums" nach Art. 59 Abs. 2 der Preußischen Verfassung anläßlich der Frage, ob das Geschäftsministerium nur die „laufenden" Geschäfte im Sinne von politischen Geschäften erledigen dürfe; vgl. Stier-Somlo, ArchöffR. Bd. 9 (1925), S. 233; L. Waldecker, Kommentar zur Preuß. Verfassung, 2. Aufl. 1928, S. 167, und die Entscheidung des Staatsgerichtshofes für das Deutsche Reich vom 21. November 1925 (RGZ. 112, Anhang S. 5). Hier wird aber schließlich doch auf eine Unterscheidung von laufenden (unpolitischen) und anderen (politischen) Geschäften verzichtet. Auf der Gegenüberstellung: laufende Geschäfte (= Verwaltung) und Politik beruht der Aufsatz A. Schäffles, Über den wissenschaftlichen Begriff der Politik, Zeitschr. f. d. ges. Staatswissenschaft Bd. 53 (1897); Karl Mannheim, Ideologie und Utopie, Bonn 1929, S. 71 f. hat diese Gegenüberstellung als „orientierenden Ausgangspunkt" übernommen. Ähnlicher Art sind Unterscheidungen wie: das Gesetz (oder das Recht) ist festgewordene Politik, die Politik werdendes Gesetz (oder Recht), das eine ist Statik, das andere Dynamik usw.

„Gesellschaft" als Gegenspieler anerkannte oder wenigstens (wie in Deutschland während des 19. Jahrhunderts und bis ins 20. Jahrhundert hinein) als stabile und unterscheidbare Macht *über* der „Gesellschaft" stand.

Dagegen wird die Gleichung Staatlich = Politisch in demselben Maße unrichtig und irreführend, in welchem Staat und Gesellschaft sich gegenseitig durchdringen, alle bisher staatlichen Angelegenheiten gesellschaftlich und umgekehrt alle bisher „nur" gesellschaftlichen Angelegenheiten staatlich werden, wie das in einem demokratisch organisierten Gemeinwesen notwendigerweise eintritt. Dann hören die bisher „neutralen" Gebiete — Religion, Kultur, Bildung, Wirtschaft — auf, „neutral" im Sinne von nicht-staatlich und nicht-politisch zu sein. Als polemischer Gegenbegriff gegen solche Neutralisierungen und Entpolitisierungen wichtiger Sachgebiete erscheint der gegenüber keinem Sachgebiet desinteressierte, potentiell jedes Gebiet ergreifende *totale* Staat der Identität von Staat und Gesellschaft. In ihm ist infolgedessen *alles* wenigstens der Möglichkeit nach politisch, und die Bezugnahme auf den Staat ist nicht mehr imstande, ein spezifisches Unterscheidungsmerkmal des „Politischen" zu begründen.

Die Entwicklung geht vom absoluten Staat des 18. Jahrhunderts über den neutralen (nicht-interventionistischen) Staat des 19. zum totalen Staat des 20. Jahrhunderts, vgl. Carl Schmitt, Der Hüter der Verfassung, Tübingen 1931 S. 78—79. Die Demokratie muß alle für das liberale 19. Jahrhundert typischen Unterscheidungen und Entpolitisierungen aufheben und mit dem Gegensatz: Staat — Gesellschaft (= politisch gegen sozial) auch dessen der Situation des 19. Jahrhunderts entsprechende Gegenüberstellungen und Trennungen beseitigen, namentlich folgende:

religiös (konfessionell) als Gegensatz zu politisch
kulturell . . . . als Gegensatz zu politisch
wirtschaftlich . . . als Gegensatz zu politisch
rechtlich . . . . als Gegensatz zu politisch
wissenschaftlich . . als Gegensatz zu politisch

und zahlreiche andere, durchaus polemische und deshalb auch selbst wieder politische Antithesen. Die tieferen Denker des 19. Jahrhunderts haben das früh erkannt. In Jacob Burckhardts Weltgeschichtlichen Betrachtungen (etwa aus der Zeit um 1870) finden sich folgende Sätze über die „Demokratie, d. h. eine aus tausend verschiedenen Quellen zusammengeströmte, nach Schichten ihrer Bekenner höchst verschiedene Weltanschauung, welche aber in *einem* konsequent ist: insofern ihr nämlich die Macht des Staates über den Einzelnen nie groß genug sein kann, so

daß sie die *Grenzen zwischen Staat und Gesellschaft verwischt*, dem Staat alles das zumutet, was die Gesellschaft voraussichtlich nicht tun wird, aber *alles* beständig *diskutabel* und *beweglich* erhalten will und zuletzt einzelnen Kasten ein spezielles Recht auf Arbeit und Subsistenz vindiziert". Auch den inneren Widerspruch von Demokratie und liberalem Verfassungsstaat hat Burckhardt gut bemerkt: „Der Staat soll also einesteils die Verwirklichung und der Ausdruck der Kulturidee jeder Partei sein, andernteils nur das sichtbare Gewand des bürgerlichen Lebens und ja nur ad hoc allmächtig! Er soll alles mögliche *können*, aber nichts mehr *dürfen*, namentlich darf er seine bestehende Form gegen keine Krisis verteidigen — und schließlich möchte man doch vor allem wieder an seiner Machtübung teilhaben. So wird die Staatsform immer diskutabler und der Macht*umfang* immer größer" (Kröners Ausgabe S. 133, 135, 197).

Die deutsche Staatslehre hielt zunächst noch (unter der Nachwirkung von Hegels staatsphilosophischem System) daran fest, daß der Staat gegenüber der Gesellschaft qualitativ verschieden und etwas Höheres sei. Ein über der Gesellschaft stehender Staat konnte universal genannt werden, aber nicht total in dem heutigen Sinne, nämlich der polemischen Negation des (gegenüber Kultur und Wirtschaft) neutralen Staates, für welchen namentlich die Wirtschaft und ihr Recht als etwas *eo ipso* Unpolitisches galt. Doch verliert die qualitative Verschiedenheit von Staat und Gesellschaft, an welcher Lorenz von Stein und Rudolf Gneist noch festhalten, nach 1848 ihre frühere Klarheit. Die Entwicklung der deutschen Staatslehre, deren Grundlinien in meiner Abhandlung: Hugo Preuß, sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre (Tübingen 1930) aufgewiesen sind, folgt unter mancherlei Einschränkungen, Vorbehalten und Kompromissen doch schließlich der geschichtlichen Entwicklung zur demokratischen Identität von Staat und Gesellschaft.

Ein interessantes national-liberales Zwischenstadium dieses Weges wird bei A. Haenel erkennbar; er nennt es (in seinen Studien zum deutschen Staatsrecht II, 1888, S. 219 und Deutsches Staatsrecht I, 1892, S. 110) einen „handgreiflichen Fehler, den Begriff des Staates zum Begriff der menschlichen Gesellschaft überhaupt zu verallgemeinern"; er sieht im Staate eine zu den anderweitigen gesellschaftlichen Organisationen hinzutretende, aber „sich über dieselben erhebende und sie zusammenfassende gesellschaftliche Organisation besonderer Art", deren Gemeinzweck zwar „universell" ist, aber nur in der *besonderen* Aufgabe der Abgrenzung und Zusammenordnung gesellschaftlich wirksamer Willenskräfte, d. h. in der spezifischen Funktion des *Rechtes*"; auch die Meinung, der Staat habe wenigstens in der *Potenz* alle gesellschaftlichen Zwecke der Menschheit auch zu seinem Zwecke, bezeichnet Haenel ausdrücklich als unrichtig; der Staat ist für ihn demnach zwar universal, aber keineswegs total. Der entscheidende Schritt liegt in Gierkes Genossenschaftstheorie (der erste Band seines Deutschen Genossenschaftrechts erschien 1868), weil sie den Staat als eine den anderen Assoziationen *wesensgleiche* Genossenschaft auffaßt. Zwar sollten neben den genossenschaftlichen auch herrschaftliche Elemente zum Staat gehören und wurden bald stärker, bald schwächer betont. Aber da es sich eben um eine Genossenschaftstheorie, nicht um eine Herrschaftstheorie des Staates handelte, waren die demokratischen Konsequenzen unabweisbar. Sie wurden in Deutschland von Hugo Preuss und K. Wolzendorff gezogen, während sie in England zu pluralistischen Theorien führten (darüber unten S. 40).

Rudolf Smends Lehre von der Integration des Staates scheint mir, vorbehaltlich weiterer Belehrung, einer politischen Situation zu entsprechen, in welcher nicht mehr die Gesellschaft in einen bestehenden Staat hinein integriert wird (wie das deutsche Bürgertum in den monarchischen Staat des 19. Jahrhunderts), sondern die Gesellschaft sich selbst zum Staat integrieren soll. Daß diese Situation den totalen Staat erfordert, äußert sich am deutlichsten in der Bemerkung Smends (Verfassung und Verfassungsrecht 1928, S. 97, Anm. 2) zu einem Satz aus H. Treschers Dissertation über Montesquieu und Hegel (1918), wo von Hegels Gewaltenteilungslehre gesagt wird, sie bedeute „die lebendigste Durchdringung *aller* gesellschaftlichen Sphären durch den Staat zu dem allgemeinen Zwecke, *alle* vitalen Kräfte des Volkskörpers für das Staatsganze zu gewinnen". Dazu bemerkt Smend, das sei „genau der Integrationsbegriff" seines Buches über Verfassung. In Wirklichkeit ist es der totale Staat, der nichts absolut Unpolitisches mehr kennt, der die Entpolitisierungen des 19. Jahrhunderts beseitigen muß und namentlich dem Axiom der staatsfreien (unpolitischen) Wirtschaft und des wirtschaftsfreien Staates ein Ende macht.

2.

Eine Begriffsbestimmung des Politischen kann nur durch Aufdekkung und Feststellung der spezifisch politischen Kategorien gewonnen werden. Das Politische hat nämlich seine eigenen Kriterien, die gegenüber den verschiedenen, relativ selbständigen Sachgebieten menschlichen Denkens und Handelns, insbesondere dem Moralischen, Ästhetischen, Ökonomischen in eigenartiger Weise wirksam werden. Das Politische muß deshalb in eigenen letzten Unterscheidungen liegen, auf die alles im spezifischen Sinne politische Handeln zurückgeführt werden kann. Nehmen wir an, daß auf dem Gebiet des Moralischen die letzten Unterscheidungen Gut und Böse sind; im Ästhetischen Schön und Häßlich; im Ökonomischen Nützlich und Schädlich oder beispielsweise Rentabel und Nicht-Rentabel. Die Frage ist dann, ob es auch eine besondere, jenen anderen Unterscheidungen zwar nicht gleichartige und analoge, aber von ihnen doch unabhängige, selbständige und als solche ohne weiteres einleuchtende Unterscheidung als einfaches Kriterium des Politischen gibt und worin sie besteht.

Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*. Sie gibt eine Begriffsbestimmung im Sinne eines Kriteriums, nicht als erschöpfende Definition oder Inhaltsangabe. Insofern sie nicht aus anderen Kriterien ableitbar ist,

entspricht sie für das Politische den relativ selbständigen Kriterien anderer Gegensätze: Gut und Böse im Moralischen; Schön und Häßlich im Ästhetischen usw. Jedenfalls ist sie selbständig, nicht im Sinne eines eigenen neuen Sachgebietes, sondern in der Weise, daß sie weder auf einem jener anderen Gegensätze oder auf mehreren von ihnen begründet, noch auf sie zurückgeführt werden kann. Wenn der Gegensatz von Gut und Böse nicht ohne weiteres und einfach mit dem von Schön und Häßlich oder Nützlich und Schädlich identisch ist und nicht unmittelbar auf ihn reduziert werden darf, so darf der Gegensatz von Freund und Feind noch weniger mit einem jener anderen Gegensätze verwechselt oder vermengt werden. Die Unterscheidung von Freund und Feind hat den Sinn, den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen; sie kann theoretisch und praktisch bestehen, ohne daß gleichzeitig alle jene moralischen, ästhetischen, ökonomischen oder andern Unterscheidungen zur Anwendung kommen müßten. Der politische Feind braucht nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch häßlich zu sein; er muß nicht als wirtschaftlicher Konkurrent auftreten, und es kann vielleicht sogar vorteilhaft scheinen, mit ihm Geschäfte zu machen. Er ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas anderes und Fremdes ist, so daß im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spruch eines „unbeteiligten" und daher „unparteiischen" Dritten entschieden werden können.

Die Möglichkeit richtigen Erkennens und Verstehens und damit auch die Befugnis mitzusprechen und zu urteilen ist hier nämlich nur durch das existenzielle Teilhaben und Teilnehmen gegeben. Den extremen Konfliktsfall können nur die Beteiligten selbst unter sich ausmachen; namentlich kann jeder von ihnen nur selbst entscheiden, ob das Anderssein des Fremden im konkret vorliegenden Konfliktsfalle die Negation der eigenen Art Existenz bedeutet und deshalb abgewehrt oder bekämpft wird, um die eigene, seinsmäßige Art von Leben zu bewahren. In der psychologischen Wirklichkeit wird der Feind

leicht als böse und häßlich behandelt, weil jede, am meisten natürlich die politische als die stärkste und intensivste Unterscheidung und Gruppierung, alle verwertbaren anderen Unterscheidungen zur Unterstützung heranzieht. Das ändert nichts an der Selbständigkeit solcher Gegensätze. Infolgedessen gilt auch umgekehrt: was moralisch Böse, ästhetisch Häßlich oder ökonomisch Schädlich ist, braucht deshalb noch nicht Feind zu sein; was moralisch Gut, ästhetisch Schön und ökonomisch Nützlich ist, wird noch nicht zum Freund in dem spezifischen d. h. politischen Sinn des Wortes. Die seinsmäßige Sachlichkeit und Selbständigkeit des Politischen zeigt sich schon in dieser Möglichkeit, einen derartig spezifischen Gegensatz wie Freund-Feind von anderen Unterscheidungen zu trennen und als etwas Selbständiges zu begreifen.

3.

Die Begriffe Freund und Feind sind in ihrem konkreten, existenziellen Sinn zu nehmen, nicht als Metaphern oder Symbole, nicht vermischt und abgeschwächt durch ökonomische, moralische und andere Vorstellungen, am wenigsten in einem privat-individualistischen Sinne psychologisch als Ausdruck privater Gefühle und Tendenzen. Sie sind keine normativen und keine „rein geistigen" Gegensätze. Der Liberalismus hat in einem für ihn typischen (unter 8 näher zu behandelnden) Dilemma von Geist und Ökonomik den Feind von der Geschäftsseite her in einen Konkurrenten, von der Geistseite her in einen Diskussionsgegner aufzulösen versucht. Im Bereich des Ökonomischen gibt es allerdings keine Feinde, sondern nur Konkurrenten, in einer restlos moralisierten und ethisierten Welt vielleicht nur noch Diskussionsgegner. Ob man es aber für verwerflich hält oder nicht und vielleicht einen atavistischen Rest barbarischer Zeiten darin findet, daß die Völker sich immer noch wirklich nach Freund und Feind gruppieren, oder hofft, die Unterscheidung werde eines Tages von der Erde verschwinden, ob es vielleicht gut und richtig ist, aus erzieherischen Gründen zu fingieren, daß es überhaupt keine Feinde mehr gibt, alles das kommt hier nicht in Betracht. Hier handelt es sich nicht um Fiktionen und Normativitäten, sondern um die seinsmäßige Wirklichkeit und die reale Möglichkeit dieser Unterscheidung. Man kann jene Hoffnungen und erzieherischen Bestrebungen teilen oder nicht; daß die Völker sich nach dem Gegensatz von Freund und Feind gruppieren, daß dieser Gegensatz auch heute noch wirklich und für jedes politisch existierende Volk als reale Möglichkeit gegeben ist, kann man vernünftigerweise nicht leugnen.

Feind ist also nicht der Konkurrent oder der Gegner im allgemeinen. Feind ist auch nicht der private Gegner, den man unter Antipathiegefühlen haßt. Feind ist nur eine wenigstens eventuell, d. h. der realen Möglichkeit nach *kämpfende* Gesamtheit von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht. Feind ist nur der *öffentliche* Feind, weil alles, was auf eine solche Gesamtheit von Menschen, insbesondere auf ein ganzes Volk Bezug hat, dadurch *öffentlich* wird. Feind ist *hostis*, nicht *inimicus* im weiteren Sinne; πολέμιος, nicht ἐχθρός[5]. Die deutsche Sprache, wie auch andere Sprachen, unterscheidet nicht zwischen dem privaten und dem politischen „Feind", so daß hier viele Mißverständnisse und Fälschungen möglich sind. Die viel zitierte Stelle „Liebet eure Feinde" (Matth. 5,44 Luk. 6,27) heißt „diligite *inimicos* vestros", ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, und *nicht:* diligite *hostes* vestros; vom politischen Feind ist nicht die Rede. Auch ist in dem tausendjährigen Kampf zwischen Christentum und Islam niemals ein Christ auf den Gedanken gekommen, man müsse aus Liebe zu den Sarazenen oder den Türken Europa, statt es zu verteidigen, dem Islam ausliefern. Den Feind im politischen Sinne braucht man nicht persönlich zu hassen, und

[5] Bei Platon, Politeia Buch V, Cap. XVI, 470 ist der Gegensatz von πολέμιος und ἐχθρός sehr stark betont, aber mit dem anderen Gegensatz von πόλεμος (Krieg) und στάσις (Aufruhr, Erhebung, Rebellion, Bürgerkrieg) verbunden. Für Platon ist nur ein Krieg zwischen Hellenen und Barbaren (die „von Natur Feinde" sind) wirklich Krieg, dagegen sind für ihn die Kämpfe zwischen Hellenen στάσεις (von Otto Apelt, in der Übersetzung der Philosoph. Bibliothek Bd. 80, S. 208 mit „Zwietracht" übersetzt). Hier ist der Gedanke wirksam, daß ein Volk nicht gegen sich selbst Krieg führen könne und ein „Bürgerkrieg" nur Selbstzerfleischung, nicht aber vielleicht Bildung eines neuen Staates oder gar Volkes bedeute. — Für den Begriff *hostis* wird meistens die Digestenstelle 50, 16, 118 des Pomponius zitiert. Die deutlichste Definition findet sich mit weiteren Belegen in Forcellinis Lexicon totius Latinitatis III,. 320 und 511: Hostis is est cum quo publice bellum habemus ... in quo ab *inimico* differt, qui est is, quocum habemus privata odia. Distingui etiam sic possunt, ut inimicus sit qui nos odit; hostis qui oppugnat.

erst in der Sphäre des Privaten hat es einen Sinn, seinen „Feind", d. h. seinen Gegner, zu lieben. Jene Bibelstelle berührt den politischen Gegensatz noch viel weniger, als sie etwa die Gegensätze von Gut und Böse oder Schön und Häßlich aufheben will. Sie besagt vor allem nicht, daß man die Feinde seines Volkes lieben und gegen sein eigenes Volk unterstützen soll.

Der politische Gegensatz ist der intensivste und äußerste Gegensatz und jede konkrete Gegensätzlichkeit ist um so politischer, je mehr sie sich dem äußersten Punkte, der Freund-Feindgruppierung, nähert. *Innerhalb* des Staates als einer organisierten politischen Einheit, die als Ganzes für sich die Freund-Feindentscheidung trifft, außerdem *neben* den primär politischen Entscheidungen und im Schutz der getroffenen Entscheidung ergeben sich zahlreiche *sekundäre* Begriffe von „politisch". Zunächst mit Hilfe der oben unter 1 behandelten Gleichsetzung von politisch und staatlich. Sie bewirkt es, daß man z. B. eine „staatspolitische" Haltung der parteipolitischen entgegenstellt, daß man von Religionspolitik, Schulpolitik, Kommunalpolitik, Sozialpolitik usw. des Staates selbst sprechen kann. Doch bleibt auch hier stets ein — durch die Existenz der alle Gegensätze umfassenden politischen Einheit des Staates allerdings relativierter — Gegensatz und Antagonismus innerhalb des Staates für den Begriff des Politischen konstitutiv[6]. Schließlich entwickeln sich noch weiter abgeschwächte, bis zum *Parasitären* und Karikaturhaften entstellte Arten von „Politik", in denen von der ursprünglichen Freund-Feindgruppierung nur noch irgendein antagonistisches Moment übriggeblieben ist, das sich in Taktiken und Praktiken aller Art, Konkurrenzen und Intrigen äußert und die sonderbarsten Geschäfte und Manipulationen als „Politik" bezeichnet. Daß aber in der Bezugnahme auf eine konkrete Gegensätzlichkeit das Wesen politischer Beziehungen enthalten ist, bringt der landläufige Sprachgebrauch selbst dort noch zum Ausdruck, wo das Bewußtsein des „Ernstfalles" ganz verlorenging.

[6] So gibt es eine „Sozialpolitik" erst, seitdem eine politisch beachtliche Klasse ihre „sozialen" Forderungen erhob; die Wohlfahrtspflege, die man in früheren Zeiten den Armen und Elenden angedeihen ließ, wurde nicht als sozialpolitisches Problem empfunden und hieß auch nicht so. Ebenso gab es eine Kirchenpolitik nur da, wo eine Kirche als politisch beachtlicher Gegenspieler vorhanden war.

An zwei ohne weiteres festzustellenden Phänomenen wird das alltäglich sichtbar. *Erstens* haben alle politischen Begriffe, Vorstellungen und Worte einen *polemischen* Sinn; sie haben eine konkrete Gegensätzlichkeit im Auge, sind an eine konkrete Situation gebunden, deren letzte Konsequenz eine (in Krieg oder Revolution sich äußernde) Freund-Feindgruppierung ist, und werden zu leeren und gespenstischen Abstraktionen, wenn diese Situation entfällt. Worte wie Staat, Republik[7], Gesellschaft, Klasse, ferner: Souveränität, Rechtsstaat, Absolutismus, Diktatur, Plan, neutraler oder totaler Staat usw. sind unverständlich, wenn man nicht weiß, wer in concreto durch ein solches Wort getroffen, bekämpft, negiert und widerlegt werden soll[8]. Der polemische Charakter beherrscht vor allem

[7] Machiavelli nennt z. B. alle Staaten Republiken, die *nicht* Monarchien sind; er hat dadurch die Definition bis heute bestimmt. Richard Thoma definiert die Demokratie als *Nicht*-Privilegienstaat, wodurch alle Nicht-Demokratien zu Privilegienstaaten erklärt werden.

[8] Auch hier sind zahlreiche Arten und Grade des polemischen Charakters möglich, doch bleibt das wesentlich Polemische der politischen Wort- und Begriffsbildung stets erkennbar. Terminologische Fragen werden dadurch zu hochpolitischen Angelegenheiten; ein Wort oder ein Ausdruck kann gleichzeitig Reflex, Signal, Erkennungszeichen und Waffe einer feindlichen Auseinandersetzung sein. Ein Sozialist der Zweiten Internationale, Karl Renner, nennt z. B. (in einer wissenschaftlich sehr bedeutenden Untersuchung der „Rechtsinstitute des Privatrechts", Tübingen 1929, S. 97) die Miete, die der Mieter dem Hauseigentümer zu zahlen hat, einen „Tribut". Die meisten deutschen Rechtslehrer, Richter und Anwälte würden eine solche Benennung als eine unzulässige „Politisierung" privatrechtlicher Beziehungen und als eine Störung der „rein juristischen", „rein rechtlichen", „rein wissenschaftlichen" Erörterung ablehnen, weil für sie die Frage „positivrechtlich" entschieden ist und die darin liegende politische Entscheidung des Staates von ihnen anerkannt wird. Umgekehrt: zahlreiche Sozialisten der Zweiten Internationale legen Wert darauf, daß man die Zahlungen, zu welchen das bewaffnete Frankreich das entwaffnete Deutschland zwingt, *nicht* als „Tribute" bezeichnet, sondern nur von „*Reparationen*" spricht. „Reparationen" scheint juristischer, rechtlicher, friedlicher, unpolemischer und unpolitischer zu sein als „Tribute". Näher betrachtet ist „Reparationen" aber noch intensiver polemisch und daher auch politisch, weil dieses Wort ein juristisches und sogar moralisches Unwerturteil politisch benützt, um den besiegten Feind durch die erzwungenen Zahlungen gleichzeitig einer rechtlichen und moralischen Disqualifikation zu unterwerfen. Heute ist die Frage, ob man „Tribute" oder „Reparationen" sagen soll, in Deutschland zum Thema eines innerstaatlichen Gegensatzes geworden. In früheren Jahrhunderten gab es eine in gewissem Sinne umgekehrte Kontroverse zwischen dem deutschen Kaiser (König von Ungarn) und dem türkischen Sultan darüber, ob das, was der Kaiser dem Türken zu zahlen hatte, „*Pension*" oder „Tribut" war. Hier legte der Schuldner Wert darauf, daß er nicht Tribut, sondern „Pension" zahle, der Gläubiger dagegen, daß es „Tribut" wäre. Damals waren die Worte, wenigstens in den Beziehungen zwi-

auch den Sprachgebrauch des Wortes „politisch" selbst, gleichgültig, ob man den Gegner als „unpolitisch" (im Sinne von weltfremd, das Konkrete verfehlend) hinstellt, oder ob man ihn umgekehrt als „politisch" disqualifizieren und denunzieren will, um sich selbst als „unpolitisch" (im Sinne von rein sachlich, rein wissenschaftlich, rein moralisch, rein juristisch, rein ästhetisch, rein ökonomisch, oder auf Grund ähnlicher polemischer Reinheiten) über ihn zu erheben. *Zweitens:* In der Ausdrucksweise der innerstaatlichen Tagespolemik wird *„politisch"* heute oft gleichbedeutend mit *„parteipolitisch"* gebraucht; die unvermeidliche „Unsachlichkeit" aller politischen Entscheidungen, die nur der Reflex der allem politischen Verhalten immanenten Freund-Feindunterscheidung ist, äußert sich dann in den kümmerlichen Formen und Horizonten der parteipolitischen Stellenbesetzung und Pfründen-Politik, die daraus entstehende Forderung einer „Entpolitisierung" bedeutet nur Überwindung des *Partei*politischen usw. Die Gleichung: politisch = parteipolitisch ist möglich, wenn der Gedanke einer umfassenden, alle innerpolitischen Parteien und ihre Gegensätzlichkeiten relativierenden politischen Einheit (des „Staates") seine Kraft verliert und infolgedessen die innerstaatlichen Gegensätze eine stärkere Intensität erhalten als der gemeinsame außenpolitische Gegensatz gegen einen anderen Staat. Wenn innerhalb eines Staates die parteipolitischen Gegensätze restlos „die" politischen Gegensätze geworden sind, so ist der äußerste Grad der „innerpolitischen" Reihe erreicht, d. h. die innerstaatlichen, nicht die außenpolitischen Freund- und Feindgruppierungen sind für die bewaffnete Auseinandersetzung maßgebend. Die reale Möglichkeit des Kampfes, die immer vorhanden sein muß, damit von Politik gesprochen werden kann, bezieht sich bei einem derartigen „Primat der Innenpolitik" konsequenterweise nicht mehr auf den Krieg zwischen organisierten Völkereinheiten (Staaten oder Imperien), sondern auf den *Bürgerkrieg*.

schen Christen und Türken, anscheinend offener und sachlicher und die juristischen Begriffe vielleicht noch nicht in gleichem Maße zu politischen Zwangsinstrumenten geworden wie heute. Doch fügt Bodinus, der diese Kontroverse erwähnt, (Les six livres de la République, 2. Ausgabe 1580, S. 784) hinzu: meistens wird auch die „Pension" nur bezahlt, um sich nicht vor anderen Feinden, sondern vor allem vor dem Protektor selbst zu schützen und sich von einer Invasion loszukaufen (pour se racheter de l'invasion).

Denn zum Begriff des Feindes gehört die im Bereich des Realen liegende Eventualität eines Kampfes. Bei diesem Wort ist von allen zufälligen, der geschichtlichen Entwicklung unterworfenen Änderungen der Kriegs- und Waffentechnik abzusehen. Krieg ist bewaffneter Kampf zwischen organisierten politischen Einheiten, Bürgerkrieg bewaffneter Kampf innerhalb einer (dadurch aber problematisch werdenden) organisierten Einheit. Das Wesentliche an dem Begriff der Waffe ist, daß es sich um ein Mittel physischer Tötung von Menschen handelt. Ebenso wie das Wort Feind, ist hier das Wort Kampf im Sinne einer seinsmäßigen Ursprünglichkeit zu verstehen. Es bedeutet nicht Konkurrenz, nicht den „rein geistigen" Kampf der Diskussion, nicht das symbolische „Ringen", das schließlich jeder Mensch irgendwie immer vollführt, weil nun einmal das ganze menschliche Leben ein „Kampf" und jeder Mensch ein „Kämpfer" ist. Die Begriffe Freund, Feind und Kampf erhalten ihren realen Sinn dadurch, daß sie insbesondere auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung Bezug haben und behalten. Der Krieg folgt aus der Feindschaft, denn diese ist seinsmäßige Negierung eines anderen Seins. Krieg ist nur die äußerste Realisierung der Feindschaft. Er braucht nichts Alltägliches, nichts Normales zu sein, auch nicht als etwas Ideales oder Wünschenswertes empfunden zu werden, wohl aber muß er als reale Möglichkeit vorhanden bleiben, solange der Begriff des Feindes seinen Sinn hat.

Es ist also keineswegs so, als wäre das politische Dasein nichts als blutiger Krieg und jede politische Handlung eine militärische Kampfhandlung, als würde ununterbrochen jedes Volk jedem anderen gegenüber fortwährend vor die Alternative Freund oder Feind gestellt, und könnte das politisch Richtige nicht gerade in der Vermeidung des Krieges liegen. Die hier gegebene Definition des Politischen ist weder bellizistisch oder militaristisch, noch imperialistisch, noch pazifistisch. Sie ist auch kein Versuch, den siegreichen Krieg oder die gelungene Revolution als „soziales Ideal" hinzustellen, denn Krieg oder Revolution sind weder etwas „Soziales" noch etwas „Ideales"[9].

[9] Rudolf Stammlers neukantianisch begründeter These, daß die „Gemeinschaft frei wollender Menschen" das „soziale Ideal" sei, hat Erich Kaufmann (Das Wesen

Der militärische Kampf selbst ist, für sich betrachtet, nicht die „Fortsetzung der Politik mit andern Mitteln", wie das berühmte Wort von Clausewitz meistens unrichtig zitiert wird[10], sondern hat, als Krieg, seine eigenen, strategischen, taktischen und anderen Regeln und Gesichtspunkte, die aber sämtlich voraussetzen, daß die politische Entscheidung, wer der Feind ist, bereits vorliegt. Im Kriege treten sich die Gegner meistens offen als solche entgegen, normalerweise sogar durch eine „Uniform" gekennzeichnet, und die Unterscheidung von Freund und Feind ist deshalb kein politisches Problem mehr, das der kämpfende Soldat zu lösen hätte. Darauf beruht die Richtigkeit des Satzes, den ein englischer Diplomat ausgesprochen hat: der Politiker sei für den Kampf besser geschult als der Soldat, weil der Politiker sein ganzes Leben kämpfe, der Soldat aber nur ausnahmsweise. Der Krieg ist durchaus nicht Ziel und Zweck oder gar Inhalt der Politik, wohl aber ist er die als reale Möglichkeit immer vorhandene *Voraus-*

des Völkerrechts und die clausula rebus sic stantibus, 1911, S. 146) den Satz entgegengestellt: „Nicht die Gemeinschaft frei wollender Menschen, sondern der siegreiche Krieg ist das soziale Ideal: der siegreiche Krieg als das letzte Mittel zu jenem obersten Ziel" (Teilnahme des Staates an und Selbstbehauptung in der Weltgeschichte). Dieser Satz übernimmt die typisch neukantianisch-liberale Vorstellung „soziales Ideal", für welche aber Kriege, auch siegreiche Kriege, etwas ganz Inkommensurables und Inkompatibles sind, und kopuliert das mit der Vorstellung des „siegreichen Krieges", die in der Welt hegelianisch-rankescher Geschichtsphilosophie beheimatet ist, in der es wiederum keine „sozialen Ideale" gibt. So bricht die beim ersten Eindruck frappante Antithese in zwei disparate Teile auseinander, und auch die rhetorische Nachdrücklichkeit eines schlagenden Kontrastes kann die strukturelle Inkohärenz nicht verdecken und den gedanklichen Bruch nicht heilen.

[10] Clausewitz (Vom Kriege, III. Teil, Berlin 1834, S. 140) sagt: „Der Krieg ist nichts als eine Fortsetzung des politischen Verkehrs mit Einmischung anderer Mittel." Der Krieg ist für ihn ein „bloßes Instrument der Politik". Das ist er allerdings auch, aber seine Bedeutung für die Erkenntnis des Wesens der Politik ist damit noch nicht erschöpft. Genau betrachtet ist übrigens bei Clausewitz der Krieg nicht etwa eines von vielen Instrumenten, sondern die „ultima ratio" der Freund- und Feindgruppierung. Der Krieg hat seine eigene „Grammatik" (d. h. militärtechnische Sondergesetzlichkeit), aber die Politik bleibt sein „Gehirn", er hat keine „eigene Logik". Diese kann er nämlich nur aus den Begriffen Freund und Feind gewinnen, und diesen Kern alles Politischen offenbart der Satz S. 141: „Gehört der Krieg der Politik an, so wird er ihren Charakter annehmen. Sobald sie großartiger und mächtiger wird, so wird es auch der Krieg, und das kann bis zu der Höhe steigen, wo der Krieg zu seiner absoluten Gestalt gelangt." Auch zahlreiche andere Sätze beweisen, wie sehr jede spezifisch politische Erwägung auf jenen politischen Kategorien beruht, insbesondere z. B. die Ausführungen über Koalitionskriege und Bündnisse, a. a. O., S. 135 ff. und bei H. Rothfels, Carl von Clausewitz, Politik und Krieg, Berlin 1920, S. 198, 202.

setzung, die das menschliche Handeln und Denken in eigenartiger Weise bestimmt und dadurch ein spezifisch politisches Verhalten bewirkt.

Darum bedeutet das Kriterium der Freund- und Feindunterscheidung auch keineswegs, daß ein bestimmtes Volk ewig der Freund oder Feind eines bestimmten anderen sein müßte, oder daß eine Neutralität nicht möglich oder nicht politisch sinnvoll sein könnte. Nur steht der Begriff der Neutralität, wie jeder politische Begriff, ebenfalls unter dieser letzten Voraussetzung einer realen Möglichkeit der Freund- und Feindgruppierung, und wenn es auf der Erde nur noch Neutralität gäbe, so wäre damit nicht nur der Krieg, sondern auch die Neutralität selbst zu Ende, ebenso wie es mit jeder Politik, auch einer Politik der Vermeidung des Kampfes, zu Ende ist, wenn die reale Möglichkeit von Kämpfen überhaupt entfällt. Maßgebend ist immer nur die Möglichkeit dieses entscheidenden Falles, des wirklichen Kampfes, und die Entscheidung darüber, ob dieser Fall gegeben ist oder nicht.

Daß dieser Fall nur ausnahmsweise eintritt, hebt seinen bestimmenden Charakter nicht auf, sondern begründet ihn erst. Wenn die Kriege heute nicht mehr so zahlreich und alltäglich sind wie früher, so haben sie doch in gleichem oder vielleicht noch stärkerem Maße an überwältigender totaler Wucht zugenommen, wie sie an zahlenmäßiger Häufigkeit und Alltäglichkeit abgenommen haben. Auch heute noch ist der Kriegsfall der „Ernstfall". Man kann sagen, daß hier, wie auch sonst, gerade der Ausnahmefall eine besonders entscheidende und den Kern der Dinge enthüllende Bedeutung hat. Denn erst im wirklichen Kampf zeigt sich die äußerste Konsequenz der politischen Gruppierung von Freund und Feind. Von dieser extremsten Möglichkeit her gewinnt das Leben der Menschen seine spezifisch *politische* Spannung.

Eine Welt, in der die Möglichkeit eines solchen Kampfes restlos beseitigt und verschwunden ist, ein endgültig pazifizierter Erdball, wäre eine Welt ohne die Unterscheidung von Freund und Feind und infolgedessen eine Welt ohne Politik. Es könnte in ihr mancherlei vielleicht

sehr interessante Gegensätze und Kontraste geben, Konkurrenzen und Intrigen aller Art, aber sinnvollerweise keinen Gegensatz, auf Grund dessen von Menschen das Opfer ihres Lebens verlangt werden könnte und Menschen ermächtigt werden, Blut zu vergießen und andere Menschen zu töten. Auch hier kommt es für die Begriffsbestimmung des Politischen nicht darauf an, ob man eine derartige Welt ohne Politik als Idealzustand herbeiwünscht. Das Phänomen des Politischen läßt sich nur durch die Bezugnahme auf die reale Möglichkeit der Freund- und Feindgruppierung begreifen, gleichgültig, was für die religiöse, moralische, ästhetische, ökonomische Bewertung des Politischen daraus folgt.

Der Krieg als das extremste politische Mittel offenbart die jeder politischen Vorstellung zugrunde liegende Möglichkeit dieser Unterscheidung von Freund und Feind und ist deshalb nur so lange sinnvoll, als diese Unterscheidung in der Menschheit real vorhanden oder wenigstens real möglich ist. Dagegen wäre ein aus „rein" religiösen, „rein" moralischen, „rein" juristischen oder „rein" ökonomischen Motiven geführter Krieg sinnwidrig. Aus den spezifischen Gegensätzen dieser Gebiete menschlichen Lebens läßt sich die Freund- und Feindgruppierung und deshalb auch ein Krieg nicht ableiten. Ein Krieg braucht weder etwas Frommes, noch etwas moralisch Gutes, noch etwas Rentables zu sein; heute ist er wahrscheinlich nichts von alledem. Diese einfache Erkenntnis wird meistens dadurch verwirrt, daß religiöse, moralische und andere Gegensätze sich zu politischen Gegensätzen steigern und die entscheidende Kampfgruppierung nach Freund oder Feind herbeiführen können. Kommt es aber zu dieser Kampfgruppierung, so ist der maßgebende Gegensatz nicht mehr rein religiös, moralisch oder ökonomisch, sondern politisch. Die Frage ist dann immer nur, ob eine solche Freund- und Feindgruppierung als reale Möglichkeit oder Wirklichkeit vorhanden ist oder nicht, gleichgültig, welche menschlichen Motive stark genug sind, sie zu bewirken.

Nichts kann dieser Konsequenz des Politischen entgehen. Würde die pazifistische Gegnerschaft gegen den Krieg so stark, daß sie die Pazifisten gegen die Nicht-Pazifisten in den Krieg treiben könnte, in einen

„Krieg gegen den Krieg", so wäre damit bewiesen, daß sie wirklich politische Kraft hat, weil sie stark genug ist, die Menschen nach Freund und Feind zu gruppieren. Ist der Wille, den Krieg zu verhindern, so stark, daß er den Krieg selbst nicht mehr scheut, so ist er eben ein politisches Motiv geworden, d. h. er bejaht, wenn auch nur als extreme Eventualität, den Krieg und sogar den Sinn des Krieges. Gegenwärtig scheint das eine besonders aussichtsreiche Art der Rechtfertigung von Kriegen zu sein. Der Krieg spielt sich dann in der Form des jeweils „endgültig letzten Krieges der Menschheit" ab. Solche Kriege sind notwendigerweise besonders intensive und unmenschliche Kriege, weil sie, *über das Politische hinausgehend*, den Feind gleichzeitig in moralischen und anderen Kategorien herabsetzen und zum unmenschlichen Scheusal machen müssen, das nicht nur abgewehrt, sondern definitiv *vernichtet* werden muß, *also nicht mehr nur ein in seine Grenzen zurückzuweisender Feind* ist. An der Möglichkeit solcher Kriege zeigt sich aber besonders deutlich, daß der Krieg als reale Möglichkeit heute noch vorhanden ist, worauf es für die Unterscheidung von Freund und Feind und für die Erkenntnis des Politischen allein ankommt.

4.

Jeder religiöse, moralische, ökonomische, ethnische oder andere Gegensatz verwandelt sich in einen politischen Gegensatz, wenn er stark genug ist, die Menschen nach Freund und Feind effektiv zu gruppieren. Das Politische liegt nicht im Kampf selbst, der wiederum seine eigenen technischen, psychologischen und militärischen Gesetze hat, sondern, wie gesagt, in einem von dieser realen Möglichkeit bestimmten Verhalten, in der klaren Erkenntnis der eigenen, dadurch bestimmten Situation und in der Aufgabe, Freund und Feind richtig zu unterscheiden. Eine religiöse Gemeinschaft, die als solche Kriege führt, sei es gegen die Angehörigen anderer religiöser Gemeinschaften, sei es sonstige Kriege, ist über die religiöse Gemeinschaft hinaus eine politische Einheit. Sie ist auch dann eine politische Größe, wenn sie nur in negativem Sinne eine Einwirkungsmöglichkeit auf jenen entscheidenden Vorgang hat, wenn sie in der Lage ist, durch ein Ver-

3. Kapitel

Staatsangehöriger und Staatsbürger

Im allgemeinen kennt das Gebilde, das heute fälschlicherweise als Staat bezeichnet wird, nur zwei Arten von Menschen: Staatsbürger und Ausländer. Staatsbürger sind alle diejenigen, die entweder durch ihre Geburt oder durch spätere Einbürgerung das Staatsbürgerrecht besitzen; Ausländer sind alle diejenigen, die dieses gleiche Recht in einem anderen Staate genießen. Dazwischen gibt es dann noch kometenähnliche Erscheinungen, die sogenannten Staatenlosen. Das sind Menschen, die die Ehre haben, keinem der heutigen Staaten anzugehören, also nirgends ein Staatsbürgerrecht besitzen.

Das Staatsbürgerrecht wird heute, wie schon oben erwähnt, in erster Linie durch die Geburt innerhalb der Grenzen eines Staates erworben. Rasse oder Volkszugehörigkeit spielen dabei überhaupt keine Rolle. Ein Neger, der früher in den deutschen Schutzgebieten lebte, nun in Deutschland seinen Wohnsitz hat, setzt damit in seinem Kind einen „deutschen Staatsbürger" in die Welt. Ebenso kann jedes Juden- oder Polen-, Afrikaner- oder Asiatenkind ohne weiteres zum deutschen Staatsbürger deklariert werden.

Außer der Einbürgerung durch Geburt besteht noch die Möglichkeit der späteren Einbürgerung. Sie ist an verschiedene Vorbedingungen gebunden, zum Beispiel daran, daß der in Aussicht genommene Kandidat wenn möglich kein Einbrecher oder Zuhälter ist, daß er weiter politisch unbedenklich, d. h. also ein harmloser politischer Trottel ist, daß er endlich nicht seiner neuerlichen staatsbürgerlichen Heimat zur Last fällt. Gemeint ist damit in diesem realen Zeitalter natürlich nur die finanzielle Belastung. Ja, es gilt sogar als förderliche Empfehlung, einen vermutlich guten künftigen Steuerzahler vorzustellen, um die Erwerbung einer heutigen Staatsbürgerschaft zu beschleunigen.

Rassische Bedenken spielen dabei überhaupt keine Rolle.

Der ganze Vorgang der Erwerbung des Staatsbürgertums vollzieht sich nicht viel anders als der der Aufnahme zum Beispiel in einen Automobilklub. Der Mann macht seine Angaben, diese werden geprüft und begutachtet, und eines Tages wird ihm dann auf einem Handzettel zur Kenntnis gebracht, daß er Staatsbürger geworden sei, wobei man dies noch in eine witzig-ulkige Form kleidet. Man teilt dem in Frage kommenden bisherigen Zulukaffer nämlich mit: „Sie sind hiermit Deutscher geworden!"

Dieses Zauberstück bringt ein Staatspräsident fertig. Was kein Himmel schaffen könnte, das verwandelt solch ein beamteter Theophrastus Paracelsus im Handumdrehen. Ein einfacher Federwisch, und aus einem mongolischen Wenzel ist plötzlich ein richtiger „Deutscher" geworden.

Aber nicht nur, daß man sich um die Rasse eines solchen neuen Staatsbürgers nicht kümmert, man beachtet nicht einmal seine körperliche Gesundheit. Es mag so ein Kerl syphilitisch zerfressen sein, wie er will, für den heutigen Staat ist er dennoch als Bürger hochwillkommen, sofern er, wie schon gesagt, finanziell keine Belastung und politisch keine Gefahr bedeutet.

So nehmen alljährlich diese Gebilde, Staat genannt, Giftstoffe in sich auf, die sie kaum mehr zu überwinden vermögen.

Der Staatsbürger selber unterscheidet sich dann vom Ausländer noch dadurch, daß ihm der Weg zu allen öffentlichen Ämtern freigegeben ist, daß er eventuell der Heeresdienstpflicht genügen muß und sich weiter dafür aktiv und passiv an Wahlen beteiligen kann. Im großen und ganzen ist dies alles. Denn den Schutz der persönlichen Rechte und der persönlichen Freiheit genießt der Ausländer ebenso, nicht selten mehr; jedenfalls trifft dies in unserer heutigen Deutschen Republik zu.

Ich weiß, daß man dieses alles ungern hört; allein

etwas Gedankenloseres, ja Hirnverbrannteres als unser heutiges Staatsbürgerrecht ist schwerlich vorhanden. Es gibt zur Zeit einen Staat, in dem wenigstens schwache Ansätze für eine bessere Auffassung bemerkbar sind. Natürlich ist dies nicht unsere vorbildliche Deutsche Republik, sondern die amerikanische Union, in der man sich bemüht, wenigstens teilweise wieder die Vernunft zu Rate zu ziehen. Indem die amerikanische Union gesundheitlich schlechten Elementen die Einwanderung grundsätzlich verweigert, von der Einbürgerung aber bestimmte Rassen einfach ausschließt, bekennt sie sich in leisen Anfängen bereits zu einer Auffassung, die dem völkischen Staatsbegriff zu eigen ist.

Der völkische Staat teilt seine Bewohner in drei Klassen: in Staatsbürger, Staatsangehörige und Ausländer.

Durch die Geburt wird grundsätzlich nur die Staatsangehörigkeit erworben. Die Staatsangehörigkeit als solche berechtigt noch nicht zur Führung öffentlicher Ämter, auch nicht zur politischen Betätigung im Sinne einer Teilnahme an Wahlen, in aktiver sowohl als in passiver Hinsicht. Grundsätzlich ist bei jedem Staatsangehörigen Rasse und Nationalität festzustellen. Es steht dem Staatsangehörigen jederzeit frei, auf seine Staatsangehörigkeit zu verzichten und Staatsbürger in dem Lande zu werden, dessen Nationalität der seinen entspricht. Der Ausländer unterscheidet sich vom Staatsangehörigen nur dadurch, daß er eine Staatsangehörigkeit in einem fremden Staate besitzt.

Der junge Staatsangehörige deutscher Nationalität ist verpflichtet, die jedem Deutschen vorgeschriebene Schulbildung durchzumachen. Er unterwirft sich damit der Erziehung zum rassen- und nationalbewußten Volksgenossen. Er hat später den vom Staate vorgeschriebenen weiteren körperlichen Übungen zu genügen und tritt endlich in das Heer ein. Die Ausbildung im Heere ist eine allgemeine; sie hat jeden einzelnen Deutschen zu erfassen und für den seiner körperlichen und geistigen Fähigkeit nach möglichen militärischen Verwendungsbereich zu erziehen. Dem unbescholtenen gesunden jungen Mann wird daraufhin nach Vollendung seiner Heerespflicht in feierlichster Weise das Staatsbürgerrecht verliehen. Es ist die wertvollste Urkunde für sein ganzes irdisches Leben. Er tritt damit ein in alle Rechte des Staatsbürgers und nimmt teil an allen Vorzügen desselben. Denn der Staat muß einen scharfen Unterschied zwischen denen machen, die als Volksgenossen Ursache und Träger seines Daseins und seiner Größe sind, und solchen, die nur als „verdienende" Elemente innerhalb eines Staates ihren Aufenthalt nehmen.

Die Verleihung der Staatsbürgerurkunde ist zu verbinden mit einer weihevollen Vereidigung auf die Volksgemeinschaft und auf den Staat. In dieser Urkunde muß ein alle sonstigen Klüfte überbrückendes gemeinsam umschlingendes Band liegen. Es muß eine größere Ehre sein, als Straßenfeger Bürger dieses Reiches zu sein, als König in einem fremden Staate.

Der Staatsbürger ist gegenüber dem Ausländer bevorrechtigt. Er ist der Herr des Reiches. Diese höhere Würde verpflichtet aber auch. Der Ehr- und Charakterlose, der gemeine Verbrecher, der Vaterlandsverräter usw. kann dieser Ehre jederzeit entkleidet werden. Er wird damit wieder Staatsangehöriger.

Das deutsche Mädchen ist Staatsangehörige und wird mit ihrer Verheiratung erst Bürgerin. Doch kann auch den im Erwerbsleben stehenden weiblichen deutschen Staatsangehörigen das Bürgerrecht verliehen werden.